Takfir

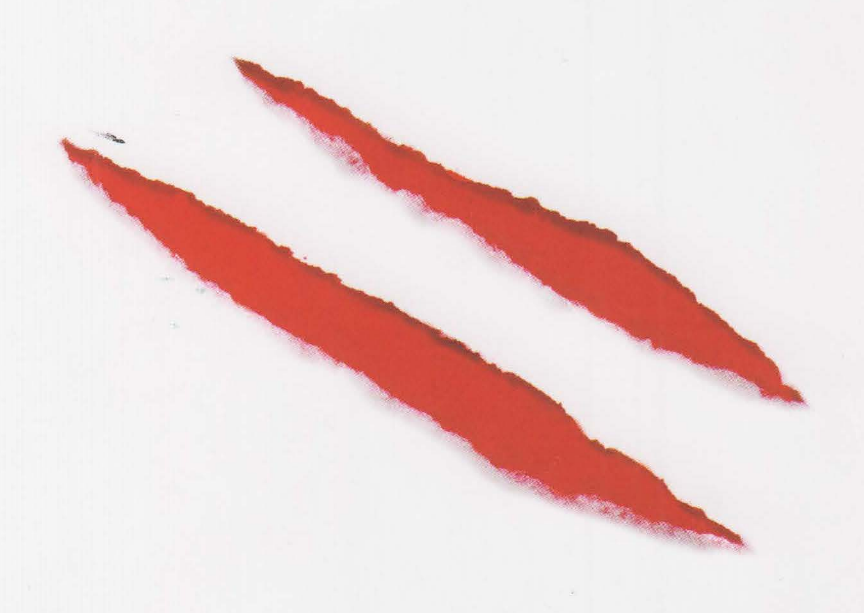
Islam Regulations & Muslim Practices

Akram A. Barakat
Ph.D in Islamic Studies



ضوابط الإسلام وتطبيقات المُسلمين

الشيخ د. أكرم بركات



دار الأمير

أكرم أحمد بركات

*مواليد رب ثلاثين، مرجعيون، لبنان، ١٩٦٨م.

*التحق بالحوزة العلمية عام ١٩٨٣م.

* نال شهادة الدكتوراه من الجامعة الإسلامية في لبنان.

* قام بتدريس علوم الفقه والأصول والفلسفة والكلام والحديث والمنطق والنحو والبلاغة في حوزة قم المشرّفة.

* أستاذ الدراسات العليا في الفقه والأصول والفلسفة - جامعة المصطفى العالمية في لبنان.

* أستاذ الدراسات الإسلامية - الجامعة الإسلامية في لبنان.

* شارك في العديد من المؤتمرات والندوات في لبنان وإيران والسعودية وسوريا وبريطانيا والبرازيل والباراغواي.

صدر له ٣٤ كتاباً، منها:

١. حقيقة مصحف فاطمة(ع) عند الشيعة (نال الجائزة الأولى في المهرجان الدولي في إيران عام ٢٠٠٣م).

٢. حقيقة الجفر عند الشيعة.

٣. دروس في علم الدراية (مُعتمد في المنهج التدريسي في الحوزة العلمية).

٤. ولاية الفقيه بين البداهة والاختلاف (رسالة ماجستير نالت درجة ممتاز مع التنويه والتوصية بالنشر).

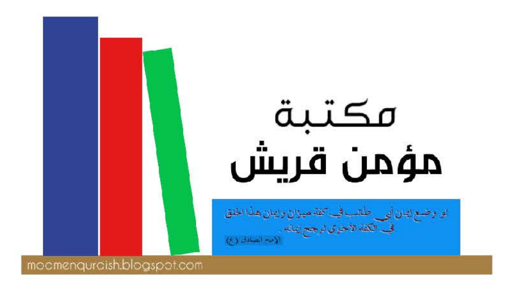
٥. سلسلة على منبر القائم (٢٣ كتاباً في مفاهيم إسلامية منوّعة).

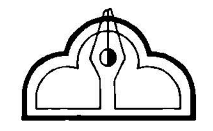
التكفير

ضوابط الإسلام وتطبيقات المُسلمين



إسم الكتـاب :	التكفير ضوابط الإسلام وتطبيقات المسلمين
إسم المؤلــف :	أكرم بركات
الطبعة الأولى :	1435 هـ - 2014 م
الترقيم الدولي :	978-9953-494-82-1
الناشـــــر :	دار الأمير للثقافة والعلوم ش.م.م





دار الأمير للثقافة والعلوم
مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر ـ بيروت ـ لبنان
تلفاكس: 07 29 45 1 961+ ص.ب: 113/5551 الحمرا ـ بيروت ـ لبنان
Website: www.daralameer.com E-mail: daralameer@daralameer.com

التكفير

ضوابط الإسلام وتطبيقات المُسلمين

رسالة دكتوراه

الشيخ د. أكرم بركات

دار الأمير

مقدمة الناشر

التكفير ليس حقبة انقضت كما روّج البعض قبيْل عصر النهضة، لأنّ الفكرة الأساس التي يستند إليها التكفيريون قديماً وحديثاً هي فكرة سياسية متعلقة بنظام الحكم وعلاقته بالشريعة الإسلامية.

بيد أنّ المسألة تتعدّى القرن الأول للهجرة (إرهاصاتها الأولى في التاريخ الإسلامي) لتتصل ببدايات نشوء الأفكار الدينية المُؤسِّسة التي تبلورت وانتشرت، ومن ثم انقسمت واحتربت على أساس ديني ومذهبي، وأحياناً إثني مُشفّع بنكهة دينية، لكنها في الوقت نفسه شكّلت مفاصل أساسية من تاريخ وعلم اجتماع الأديان بشكل عام.

وصناعة التكفير حالياً، وإنْ لبست لبوساً دينياً؛ اصطلاحاً ودلالة، من حيث أنّ تمييز الإيمان عن الكفر ضرورة إيمانية ومعرفية، لكنها أصبحت صناعة بشرية ركيزتها المصلحة، بمعزل عن جوهر الأديان. وهذه الصناعة بتفاوت مستوياتها وتأسيساتها؛ تكتنه الـ أنا القائمة على إلغاء الآخر.

والخلط القبيح بين مصطلح التكفير وبين معرفة الكفر وتمييزه عن الإيمان، جعل الفكر التكفيري في سباق مؤرِّق مع الفكر التنويري داخل عالم الأفكار على مر العصور، إلّا أنّه أبرَز الانحطاط الفكري والقيمي المغترب عن المقاصد الكليّة للدين التي حضرت في النص القرآني الكريم. وهذا الانحطاط الذي يتبدّى اليوم بأفصح صوره في كثير من المجتمعات الإسلامية؛ جعل البعض يعيد قراءة الدين من أساسه.

وإن كانت صناعة التكفير، والقتل باسم المُقدّس مع صعود «**الإسلام السياسي**» في «**الثورات**» العربية مؤخراً؛ سببه الأساس غياب التواصل الجاد بين العلماء

الحقيقيين وجيل الشباب من جهة، وتغييب الدين الأصيل عن الاجتماع الثقافي العام، وقمع الحريات وانتهاك الكرامة الإنسانية من قِبل السلطة السياسية من جهة أخرى، إلّا أنّ الدور الإستخباراتي الذي مارسه ويمارسه الإسكتبار العالمي وبعض الأنظمة كان حاضراً وبقوة في تشكيل ودعم وانتشار الجماعات التي تقتل وتذبح وتهتك باسم الإسلام.

إذاً، نحن أمام مشكلة مُركّبة، وظاهرة معقدة، أهم عناصرها كان ولا يزال التأصيل العقَدي والفقهي المقارن لظاهرة التكفير في الإسلام.

وهذا ما عالجه بعناية، وجدارة، وغزارة، وموضوعية علمية، وسِعة أفق، سماحة الشيخ الدكتور أكرم بركات في كتابه «**التكفير**».

سماحة الشيخ؛ شكراً لأُستاذيتك ..

والحمد لله من قبلُ، ومن بعد.

محمد حسين بزّي

بيروت ٣١/٣/٢٠١٤ م.

الاهداء

إلى..

كلِمي وكلمتي...

حاضنتي وملهمتي...

أنيستي في غربتي...

عميدة دراستي...

أميرة حوزتي...

فاطمة

المقدّمة

اختلف المحقّقون في ملازمة الدين للمجتمعات البشريّة منذ نشوئها، فأكّدها بعضهم ولم يثبتها آخرون[1]، لكنَّ أحدًا من المثبتين لم يناقش في مرافقة الخروج عن منهج الدين للمجتمعات المتديّنة منذ بدايتها، فالنصوص الدينيّة أكّدت خروج بعض أفراد العائلة البشريّة الأولى عن عهدة الدين، ففي القرآن الكريم: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْءَاخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُا۟ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[2]، وفي العهد القديم: «**وقال قاين لهابيل أخيه: (لنخرج إلى الحقل)، فلمّا كانا في الحقل، وثب قاين على هابيل أخيه فقتله**»[3].

وانطلاقًا من مبدأ الاختيار الإنسانيّ المؤدّي إلى اختلافٍ طبيعيٍّ بين البشر، إضافةً إلى أمور سياسيّة وانتربولوجيّة وسيكولوجيّة، حصلت خلافات في تفسير الدين الواحد، ممّا أدّى إلى نشوء مذاهب واتجاهات مختلفة داخل الدين نفسه، وتطوّر الأمر بحمل بعض المذاهب ألوية تكفير الآخر.

---

(١) انظر ديورانت، ول. قصة الحضارة. ترجمة زكي محمود، (لا.ط)، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٨م، ج١، ص٩٨-٩٩.

(٢) سورة المائدة، الآيات٢٧-٣٠.

(٣) الكتاب المقدّس، العهد القديم، ط٤، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٧م، ص٧٥.

ولم يمضِ في التاريخ الإسلاميّ الوقت الطويل على وفاة نبيّ الإسلامﷺ حتّى حدث ما فسّره بعضهم بالخروج من الدين، مطلِقًا عليه عنوان الارتداد، والذي استعمل في مواجهة مسلك رفض الانصياع التامّ للحكومة الأولى، فحدث ما سُمِّي بحرب الردَّة، ثمّ ظهرت بعد ذلك فرقة الخوارج التي كفَّرت مرتكب المعصية، فضلاً عن الخارج عن دائرة العقيدة.

وقد كانت حملات التكفير هذه بداياتٍ لتكفير أفراد وجماعات انصبّت هذه المرّة على خلفيات عقائديّة، كتجسيم الله تعالى[1]، وقِدَم العالم[2]، وخلق القرآن[3].

كما طالت حملة التكفير علماء كبارًا أمثال ابن رشد، السهروردي، الحلاّج وغيرهم ممّن اتّهموا بالخروج عن عقيدة الإسلام بسبب مقولات حُملت على الكفر.

والتكفير هذا ليس موقفًا نعتيًّا فقط، بل له آثار عمليّة تنصبُّ على مال المرتدّ، وأهليّته، وتصرّفاته، وعلاقاته الاجتماعيّة، إلى أن تصل إلى استحقاقه للقتل، فضلاً عن الموقف العقائديّ من مصيره في الآخرة.

ولم تتوقّف حملات التكفير على تاريخٍ مضى في المجتمع الإسلاميّ، بل استمرَّت إلى عصرنا الحاضر متأجّجة أعواد بعضها بنار اقتُبِسَتْ من جمرٍ قديم كاد رمادُ التاريخ يطفئه، وقد ألهجتْ نارَ بعضها مآربُ السلطة السياسيّة، وألهبتْ نارَ بعضها الآخر ضغوطٌ اجتماعيّةٌ قاهرة، فطالت حملات التكفير المعاصرة الحاكم غير العامل بالقوانين الدينيّة، والمجتمع المتماشي مع تلك الحالة[4]، وفُتِحتْ صفحات علماء جدد

---

(١) الشهرستانيّ، محمّد، الملل والنحل، (لا.ط)، بيروت، دار المعرفة، (لا.ت)، ج١، ص١٠٥-١٠٦.

(٢) عيّاض، أبو الفضل، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق علي البجاوي، (لا.ط)، بيروت، دار الكتاب العربيّ، (لا.ت)، ج٢، ص٦٠٤.

(٣) انظر البخاريّ، محمّد، خلق أفعال العباد، ط١، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٤، ص١١.

(٤) أنظر قطب، سيّد، في ظلال القرآن، ط١٥، بيروت، دار الشروق، ١٩٨٨، المجلّد الثاني، ج٧، ص١١٠٥-١١٠٧. القرضاويّ، يوسف، ظاهرة الغلوّ في التكفير، ط٣، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٠م (نقل في مقدّمة كتابه عن بعض المكفّرين أنّهم كانوا يكفّرون من يناقشهم في تكفير الحاكم الظالم وأعوانه، وأنّهم قالوا: من لم يكفّر هؤلاء الحكام ومن والاهم، فهو كافر؛ لأنّ الشكّ في كفر الكفّار كفر [أنظر ص٦-٧]).

أدلوا بآراء، رأى البعض فيها ارتدادًا عن الدين، وكفرًا به، فحكموا بكفر شخصيّات فكريّة وأدبيّة، مثل طه حسين، ونجيب محفوظ، ونصر حامد أبي زيد، وغيرهم[1].

كما ظهرت اتجاهات أطلقت العنان لتكفير المتفوّهين بألفاظ منافية للعقيدة الدينيّة[2]. ومارست بعض الحركات الإسلاميّة عمليّات تعبئة منظّمة لمناهضة الخارجين عن الإسلام- بنظرهم- وإن انتسبوا إليه في الظاهر. وممّا يؤسف له أنّ هؤلاء اعتبروا ترتيب آثار التكفير لبعض المذاهب والاتجاهات الإسلاميّة، في دائرة الأولويّات التي تستحقّ القيام بالأعمال الانتحاريّة (الاستشهاديّة -بنظرهم-) لقتل من اعتبروه في دائرة الكفر.

ومن الواضح أنّ خطورة هذه الأفكار والممارسات لم تنحصر في المجتمعات الإسلاميّة، التي عانت منها، وما تزال، أيَّما معاناة، بل إنَّ الخطورة طالت نظرة غير المسلمين إلى الدين الإسلاميّ، لتُشكِّلَ دافعًا عنه، بدل ما يُؤمل من اندفاعهم نحوه.

الإشكاليّة

في مقابل الاتجاهات السابقة التي تحوّلت إلى ممارسات خطِرة تردّدت أصداء عالية تستنكرها، وتعتبرها دخيلةً على الإسلام الذي هو دين تسامح وانفتاح وحوار ودعوة إلى كلمة سواء، إلاّ أنّ هذه الأصداء لم يواكبها غنًى في الإجابات العلميّة المعمَّقة التي تتّسم بالموضوعيّة والقوّة، وتصلح للإجابة عن إشكاليّة أساسيّة ترافق شعور الكثيرين بالهوّة العميقة بين ذلك المنطق التكفيريّ، وما يواجهه من المنطق المدافع عن الإسلام ومبادئه وقيمه. وتنطلق الإشكاليّة من مسلّمتين إسلاميّتين.

الأولى: إنّ الإسلام دين كامل؛ بما يؤهّله لإسعاد البشريّة في مختلف مراحلها وتنوّع بيئاتها، وذلك من خلال إرشاده إلى سبل كمالها، فهل ذلك الاتجاه التكفيريّ الذي

(1) انظر الجهمانيّ، يوسف، من تاريخ تكفير التفكير في الإسلام، ط2، دمشق، دار حوران، 2003م، ص27-81.

(2) انظر الهرويّ، عبد الله، الصراط المستقيم، ط10، بيروت، دار المشاريع، 1419هـ، ص17-19.

يمزِّق المجتمع الإسلاميّ من الداخل، فضلاً عن موقفه العدائيّ من الخارج، يتواءم مع ذلك الكمال الهادف لإسعاد البشريّة؟

وإن كان الجواب هو النفي المؤكَّد، أليس من الحكمة اللاّزمة أن يحصِّن الإسلام مسيرته الهادفة عبر مؤشِّرات ومعايير واضحة، يرسم من خلالها الدائرة التي تميِّز المنتسبين إليه من غيرهم، مع بيان آثار ذلك التمييز بما لا يخلُّ بمسلَّمة كمال الإسلام؟

وإن كان الجواب هو تأكيد ذلك، فما هي الضوابط التي رسمها الإسلام للتمييز بين المسلم وغيره؟

وفي حال وجودها، هل هي واضحة وضوحًا صالحًا لردع ذلك المنطق التكفيريّ؟

الثانية: إنّ الله تعالى عادل لا يظلم، فكيف تتواءم عدالته مع الحكم بالعذاب الأخرويّ لكلِّ من لم ينتمِ إلى الإسلام؛ لمجرَّد عدم اعتقاده به، بل للمسلم المنتمي إلى مذهبٍ آخر بسبب اختلاف في الفكر؟

إنّ هذه الإشكاليّة، بما لها من أسئلة تنطلق منها، كانت محور هذه الأطروحة التي لم تستهدف تحليل ظاهرة التكفير، وبيان أبعادها السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، والحلول المناسبة لعلاجها، إنّما هدفت إلى الإجابة عن الأسئلة المتقدِّمة من خلال تحديد الهويّة الإسلاميّة التي تترتّب عليها الآثار الشرعيّة، وتحديد ما يخرج من تلك الهويّة بمقتضياته وشروطه وموانعه، بما يصلح ليكون ضابطةَ قياسٍ تُعتمد أساسًا لنقاش الأحكام التكفيريّة، تمييزًا للصحيح منها من الخاطئ، عسى أن يشكِّل ذلك تأسيسًا وتأصيلاً في المسألة، ممّا يساهم في إنتاج وعيٍ منطلقٍ من الحقل المعرفيّ المنزّه عن التعصّب والانطوائيّة، ليفيد تقدّمًا لقلم المعرفةِ على سيف العنف الحاطب بليل، وبيانًا لحقيقة أناسٍ ظُلموا في الماضي والحاضر باسم الدين، وإزالةً لغبار التشويه عن صورة الإسلام الحقيقيّة.

الدراسات حول قضيّة التكفير

على الرغم من أهميّة هذا البحث وضرورته، وتاريخيّة قضيّة الكفر والتكفير، ومعاصرتها، فإنّ ما كُتب فيه يقع أكثره ضمن أبحاث أخرى، كالكتب المُفسِّرة للقرآن الكريم، أو المصنّفة في المِلل والمذاهب، أو على هامشها، كالكتب الفقهيّة، ومصادر السيرة والتاريخ.

. أمّا الدراسات المختصّة ببحث التكفير، فإنّه يُلاحظ على قسم كبير منها أنَّه اقتصر على بحث ضوابط التكفير، بناءً على رأي مذهب معيَّن[1]، بما يؤدّي إلى أن يكون شاخص الحقّ لديها هو مؤسِّس المذهب وعلماءَه، فيتعامل مع فهمهم واجتهادهم معاملة النصّ المقدّس.

وعلى الرغم من استقصائي للدراسات حول التكفير، لاحظت في جلّها غياب المنهجيّة والموضوعيّة المجرَّدة عن الخلفيَّة المسبَّقة، التي تتأكّد مراعاتها في تلك الدراسات؛ وذلك لأنّ بحث الكفر مرتبط ببحث الإسلام والإيمان، وبالتالي فهو يدور حول القاعدة الأساس التي تُبنى عليها الأصول والفروع الدينيّة، وهذا يستدعي من الباحث أن يتجرَّد من مذهبيّته واتجاهاته المسبَّقة، ليدخل في دراسة موضوعيّة لا بدَّ أن يكون منطلقها القرآن الكريم أوّلاً، ثمّ السُّنَّة النبويَّة الشريفة. ولم أقل: العقل أوّلاً؛ لأنَّ حقائق الإسلام والإيمان والكفر هي وليدة النصّ الدينيّ، وليست من ميادين العقل وساحاته.

بناءً على ما سلف، حاولنا في هذا البحث ملازمة التجرُّد الموضوعيّ، ليبقى القبطان الرائد الذي يحرِّك مقوده، ليحافظ على جادّة الموضوعيّة حين يستشعر انحرافه عنها.

---

(١) انظر الوهيبيّ، محمّد، نواقض الإيمان الاعتقاديّة وضوابط التكفير عند السلف، ط٢، الرياض، دار المسلم، ١٤٢٢هـ. العبد اللطيف، عبد العزيز، نواقض الإيمان القوليّة والعمليّة، ط٣، الرياض، مدار الوطن، ١٤٢٧هـ. ابن أبي العلا الراشد، أبو العلا الراشد، ضوابط تكفير المعيَّن عند شيخي الإسلام ابن تيميّة وابن عبد الوهّاب وعلماء الدعوة الإصلاحيّة، ط١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٧هـ. القرنيّ، عبد الله، ضوابط التكفير عند أهل السُّنَّة والجماعة، ط١، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤١٣هـ.

المنهج المعتمد

بما أنّ البابين الأوّل والثاني يدوران حول تحديد معنى الإسلام والإيمان ومحقّقاتهما، ومعنى الكفر وموجباته، وبما أنّ هذه المصطلحات الثلاثة، كما ذكرنا سابقًا، هي وليدة النصّ الدينيّ، لا العقل، فإنّ المناهج المعتمدة في هذا الباب تبدأ من المنهج الاستقرائيّ الراصد للنصوص الدينيّة ذات الصلة، وتستمرّ بالمنهج المقارن بين الاتجاهات المختلفة في فهم تلك النصوص في ضوء المنهج التحليليّ لها.

وبما أنّ الباب الثالث عبارة عن نماذج من أحكام تكفيريّة صدرت بسبب اعتقادٍ أو عمل ما، فإنّ المناهج المعتمدة، إضافةً إلى المنهج الوصفيّ، تعدّدت بحسب نوع العقيدة أو العمل الداخلَيْن في دائرة التكفير، فاعتمدنا في بعضها المنهجين الاستقرائيّ، والتحليليّ؛ لكون متعلَّق التكفير مسألة تعبّديّة تابعة للنصّ الدينيّ، وفي بعضها المنهج العقليّ الفلسفيّ؛ لكون متعلَّقِ التكفير مسألةً فلسفيّةً تابعةً للدليل العقليّ، وفي بعضها أُضيفَ إلى منهجَيِ الاستقراء والتحليل المنهجُ العقليّ الكلاميّ؛ لكون متعلَّق التكفير مبتنيًا على أدلّة كلاميّة بعضها عقليّ، وبعضها الآخر نقليّ.

خطّة البحث

تكوّن البحث من مقدَّمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة.

١- المقدَّمة

تضمَّنت مسوِّغات البحث، والإشكاليّة الدافعة إليه، والدراسات السابقة عليه، مع الإشارة إلى جديده، والمنهج المعتمد فيه، وأهمّ المصادر والمراجع التي استند إليها.

٢- الأبواب

إنّ الإجابة عن الإشكاليّة السابقة استدعت دراسة معنى الكفر وموجباته في النصّ

الدينيّ؛ لمعرفة الضابطة التي تشكّل أساسًا لنقاش ما صدر من أحكام تكفيريّة. وبما أنّ الكفر يقابل الإسلام والإيمان كان لا بدّ من البحث في حقيقتهما ومحقّقاتهما؛ لدخالة ذلك في معرفة حقيقة الكفر وما يؤدّي إليه، وقد نتج من ذلك تقسيم البحث إلى ثلاثة أبواب:

الباب الأوّل: بحثنا فيه عن معنى الإسلام والإيمان، ومحقّقاتها في ضوء القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة، ضمن فصلين اختصّ الأوّل منهما ببحث معنى الإسلام ومحقّقاته، والثاني ببحث معنى الإيمان ومحقّقاته.

الباب الثاني: بحثنا فيه عن معنى الكفر وموجباته وآثاره، وقد توصّلنا من خلاله إلى تحديد ضابطة التكفير لتكون مقياسًا لتمييز الصائب من الخاطئ من الأحكام التكفيريّة، وذلك ضمن فصلين تناول الأوّل منهما ذلك في إطار القرآن الكريم، وتناوله الثاني منهما في إطار السُّنَّة النبويَّة.

الباب الثالث: دار البحث فيه حول مناقشة ثمانية أحكام تكفيريّة في ضوء ضابطة التكفير، تعلّقت أربعة منها بأمور عمليّة هي ارتكاب الذنب الكبير، وترك الصلاة، والحكم بغير ما أنزل الله تعالى، والتوسُّل بالصالحين، وهو ما بحثناه في الفصل الأوّل، وتعلّقت الأربعة الأخرى بأمور اعتقاديّة ارتبطت برؤية الله تعالى وتحريف القرآن، وخلقه، وقِدَم العالم، وهو ما بحثناه في الفصل الثاني.

الخاتمة

أوجزنا فيها الإجابة عن إشكاليّة البحث، إضافةً إلى بيان ما يترتّب على تلك الإجابة من معرفة المساحة التي ضَمِنَ فيها الإسلام حريّة البحث والفكر بدون التعرُّض لسياط التكفير، وحصَّن فيها المجتمع الإسلاميّ على قاعدة الهويّة الحاضنة للجميع، وإن اختلفوا في نواقص الأعمال وكمالها.

أهمّ المصادر والمراجع

بناءً على ما تقدَّم من تنوّعٍ في مواضيع هذه الأطروحة، فإنّها احتاجت، بعد القرآن الكريم، إلى مصادر ومراجع عديدة تنوّعت بين أهل السُّنَّة والشيعة، نذكر أهمّ ما اعتمدناه منها:

أ- المصادر الحديثيّة

١- صحيح البخاريّ، لمحمّد البخاريّ.

٢- صحيح مسلم، لمسلم النيسابوريّ.

٣- الكافي، لمحمّد بن يعقوب الكلينيّ.

٤- وسائل الشيعة، لمحمّد الحرّ العامليّ.

ب- تفاسير القرآن الكريم

١- التفسير الكبير، لفخر الدين الرازيّ.

٢- تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن كثير.

٣- التبيان في تفسير القرآن، لمحمّد الطوسيّ.

٤- الميزان في تفسير القرآن، لمحمّد حسين الطباطبائيّ.

ج- المصادر الكلاميّة

١- الإبانة عن أصول الديانة، لعليّ الأشعريّ.

٢- مناهج الأدلَّة في عقائد الملّة، لابن رشد.

٣- شرح المقاصد، لعليّ الجرجانيّ.

٤- كتاب الإيمان، لأحمد بن تيميّة.

٥- تجريد الاعتقاد، لنصير الدين الطوسيّ.

٦- حقائق الإيمان، لزين الدين العامليّ.

د- المصادر الفقهيّة

١- البحر الرائق، لابن نجيم المصريّ الحنفيّ.

٢- الثمر الداني، للآبي الأزهريّ المالكيّ.

٣- الأمّ، لمحمّد بن إدريس الشافعيّ.

٤- الشرح الكبير، لعبد الرحمن بن قدامة الحنبليّ.

٥- الفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيريّ.

٦- جواهر الكلام، لمحمّد حسن النجفيّ.

هـ- المصادر التاريخيّة

١- الكامل في التاريخ، لعليّ بن الأثير.

٢- سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، لعبد الملك بن هشام.

٣- تاريخ بغداد، لأحمد البغداديّ.

٤- تاريخ مدينة دمشق، لعليّ بن الحسين بن عساكر.

و- كتب أصول الفقه

١- المنخول في تعليقات الأصول، لأبي حامد الغزاليّ.

٢- المحصول، لفخر الدين الرازيّ.

٣- البحر المحيط في أصول الفقه، لمحمّد الزركشيّ.

٤- فرائد الأصول، لمرتضى الأنصاريّ.

٥- الأصول العامّة للفقه المقارن، لمحمّد تقي الحكيم.

ز- معاجم اللغة

١- العين، للخليل بن أحمد الفراهيديّ.

٢- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس.

٣- لسان العرب، لمحمّد بن منظور.

٤- القاموس المحيط، لمحمّد الفيروز آباديّ.

ح- مصادر المذاهب

١- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لعلي بن حزم.

٢- الملل والنحل، لمحمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ.

ط- الكتب الفلسفيّة

١- تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزاليّ.

٢- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لابن رشد.

٣- رسالة في الحدوث، لصدر الدين الشيرازيّ.

٤- نهاية الحكمة، لمحمّد حسين الطباطبائيّ.

هذا، بالإضافة إلى العديد من المراجع والدراسات الحديثة.

وقبل الختام نعتذر مسبقًا لعدم ذكر ألقاب أئمة عظماء، وعلماء كبار؛ مراعاة للتجرّد الموضوعيّ الذي انتهجناه شكلاً ومضمونًا.

وأخيرًا نحمد الله تعالى على نعمه، ونشكره على جزيل عطائه، كما نشكر كلّ من ساهم في إنجاز هذه الأطروحة ونخصّ بالشكر المشرف الأستاذ الكبير الدكتور إبراهيم بيضون، والشكر لله أوّلاً وآخرًا على جميل نعمه، وفيض عطاياه.

الباب الأوَّل

الإسلام والإيمان

المعنى والمحقِّقات

تمهيد

التكفير، في المصطلح الإسلاميّ الرائج، هو الحكم بكفر الآخر، أي بكونه غير مسلم؛ فالإسلام والكفر من المفاهيم المتقابلة، إمّا تقابل التضادّ، وعليه لا يُمكن اجتماع الإسلام والكفر، ولكن يُمكن ارتفاعهما في الشاكّ في أمور العقيدة، بناءً على أنّه ليس مسلمًا ولا كافرًا. وإمّا تقابل الملكة وعدمها، وعليه فإنّ كلّ إنسانٍ هو إمّا مسلمٌ وإمّا كافر؛ لأنّ الملكة وعدمها لا يرتفعان في الذي من شأنه أن يكون ذا ملكة.

وعلى كلا الوجهين، فإنّ تحديد معنى الإسلام يساعد في معرفة حقيقة الكفر، وإن كان على الوجه الثاني، فلا بُدّ من تحديده لمعرفة تلك الحقيقة.

ولأجل العلاقة المفهوميّة الوطيدة بين مصطلحَي الإسلام والإيمان -والتي أدناها التداخل التضمّني بينهما بدخول معنى الإسلام في مصطلح الإيمان، أو بالعكس، أي بدخول معنى الإيمان في مصطلح الإسلام، وأعلاها الاتّحاد بينهما، على أساس الترادف بحسب دعوى البعض[1]- كان لا بُدّ من بحث معنى الإيمان ومحقّقاته، لا سيَّما عند ملاحظة ما تداوله الكثير من العلماء المسلمين من مقابلة الكفر بالإيمان، لا بالإسلام، فأطلق جعفر السبحاني على كتابه عنوان «**الإيمان والكفر**»[2]، وأطلق محمّد الوهيبي على كتابه عنوان «**نواقض الإيمان الاعتقاديّة وضوابط التكفير**

---

(١) انظر كاشف الغطاء، محمّد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، تحقيق علاء آل جعفر، ط١، قم، مؤسّسة الإمام عليّ عليه السلام، ١٤١٥هـ ص ٢١٠. زين الدين، علي، حقائق الإيمان، تحقيق مهدي الرجبائي، ط١، قُم، مكتبة المرعشي النجفيّ، ١٤٠٩هـ، ص ١١٤. كما نُقِلَ ذلك عن المعتزلة، انظر الجرجاني، علي، شرح المواقف، ط١، مصر، مطبعة السعادة، ١٩٠٧م، ج٨، ص٣٢٦.

(٢) انظر السبحاني، جعفر، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، (لا،ط)، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ١٤١٦هـ.

عند السلف»[1]، وأطلق عبد العزيز العبد اللطيف على كتابه عنوان «**نواقض الإيمان القوليّة والعمليّة**»[2]، ولعلّهم اقتبسوا المقابلة بين الإيمان والكفر من قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[3].

بناءً على ما تقدَّم، فإنّ الدراسة حول الكفر والتكفير في الإسلام تستدعي البحث عن الإسلام والإيمان من ناحية المعنى والمحقّقات، وهذا ما نبحثه في هذا الباب.

---

(١) الوهيبي، محمّد، نواقض الإيمان الاعتقادية، وضوابط التكفير عند السلف، ط٢، الرياض، دار المسلم، ١٤٢٢هـ.

(٢) العبد اللطيف، عبد العزيز، نواقض الإيمان القوليّة والعمليّة، ط٣، الرياض، مدار الوطن، ١٤٢٧هـ.

(٣) سورة التغابن، الآية ٢.

الفصل الأوّل

الإسلام

المعنى والمحقّقات

تمهيد

من مُسلّمات البحث العلميّ ضرورة تحديد المصطلح، قبل الدخول في أيَّة دراسة حوله. وعليه لا بدّ، أوّلاً، من تحديد معنى الإسلام، وهو ما نتعرّض له في المبحث الأوّل من هذا الفصل في ضوء اللغة، والقرآن الكريم، والسُّنَّة النبويَّة، وتحت هذه العناوين الثلاثة نفسها نشرع في المبحث الثاني بدراسة محقِّقات الإسلام بعد تحديد المراد من هذا المصطلح.

وقد يبدو للبعض أنّ هذا البحث لا يحتاج إلى كثير من العناء والتطويل، باعتبار الوضوح التامّ في معنى الإسلام، وما يحقّقه، إلاّ أنّ التتبّع الموضوعيّ يؤدّي إلى نتيجة مغايرة، ففضلاً عن كون البعض يعتقد أنّ الإسلام يحتاج في تحقّقه أن يضاف إلى الشهادتين أمرٌ آخر يتعلّق بالمعاد، فإنّ هناك من أضاف إلى الشهادتين - استنادًا إلى بعض الأحاديث النبويَّة[1] - أمورًا لها ارتباط بالجانب المسلكيّ كالصلاة والصيام والحجّ والزكاة، ولا يخفى ما لهذا من تداعيات في بحث الكفر والتكفير.

---

(١) أنظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١م، ج١، ص ١٢.

المبحث الأوّل: معنى الإسلام

المطلب الأوّل: معنى الإسلام في اللغة

ذكر الكثير من أصحاب المعاجم اللغويّة أنّ معنى الإسلام هو الاستسلام والانقياد، ففي كتاب العين: «الإسلام: الاستسلام لأمر الله تعالى، وهو الانقياد لطاعته والقبول لأمره»[1].

وفي معجم مقاييس اللغة: «الإسلام وهو الانقياد»[2]، إلاّ أنّ صاحب المعجم - على منهجه المعروف في إرجاع المعاني المشتركة في مادّتها إلى أصولها المعنويّة - أرجع معنى الانقياد إلى أصل معنويّ هو السلامة والصحّة والعافية، فكان الإسلام عنده بمعنى الانقياد «لأنّه سلم من الإباء والامتناع»[3].

وفي تاج العروس: «(أسلم) الرجل (انقاد)، وبه فسّر الحديث (ولكنّ الله أعانني عليه، فأسلم)[4]، فأسلم أي انقاد وكفَّ عن وسوستي»[5].

وفي لسان العرب: «الإسلام والاستسلام: الانقياد»، وكذلك ورد فيه معنى آخر هو الإخلاص لله في العبادة، ففيه:»...إنّ أبا بكر محمّد بن بشار قال: يُقال فلان مسلم، وفيه قولان: أحدهما المستسلم لأمر الله، والثاني المخلص له في العبادة، من قولهم: سلَّم الشيء لفلان أي خلَّصه، وسَلِمَ له الشيء أي خَلَصَ له»[6].

---

(١) الفراهيدي، الخليل، كتاب العين، تحقيق د.مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، ط١، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٨م، ج٧، ص٢٦٦.

(٢) ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥ هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، (لا.ط)، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص ٩٠.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) إشارة إلى الحديث المنسوب إلى النبيّ محمّد ﷺ: «ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن، قالوا: وإياك يا رسول الله، قال: وإياي، إلاّ أنّ الله أعانني عليه، فأسلم، فلا يأمرني إلاّ بخير». انظر النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، (لا. ط)، بيروت، دار الفكر، (لا.ت)، ج ٨، ص١٣٩.

(٥) الزبيديّ، محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، (لا. ط)، بيروت، دار مكتبة الحياة، (لا.ت) ج٨، ص ٢٤٠.

(٦) ابن منظور، محمّد، لسان العرب، (لا.ط)، بيروت، دار صادر، (لا.ت)، ج١٢، ص ٢٩٢.

أمّا الراغب في مفرداته فقد فسّر الإسلام بـ« الدخول في السِّلْم، وهو أن يسلِم كلٌّ واحد منهما أن يناله من ألم صاحبه»[1]، إلاّ أنّ هذا المعنى لا يتناسب مع إطلاق الإسلام على علاقة الإنسان بربِّه، كما ورد في قوله تعالى، على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2]، بل ينحصر في دائرة علاقات الناس في ما بينهم، حيث يسلم الناس بعضُهم من بعض، ويأمنون كذلك.

ومع ذلك فإنّ صاحب المفردات اقتصر في معنى الإسلام، لغةً، على ما مرَّ، وجعل تفسير الإسلام بمعنى الانقياد راجعًا إلى الاصطلاح الشرعيّ، فقال: «والإسلام في الشرع على ضربين: أحدهما دون الإيمان، وهو الاعتراف باللسان،.. والثاني فوق الإيمان، وهو أن يكون، مع الاعتراف، اعتقادٌ بالقلب، ووفاءٌ بالفعل، واستسلامٌ لله في جميع ما قضى وقدّر»[3]، ثم ذكر العديد من الآيات القرآنيّة مفسِّرًا الإسلام فيها بالانقياد، فقال: «وقوله: ﴿إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾[4]، أي منقادون للحقّ، مؤمنون له، وقوله: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾[5]، أي الذين انقادوا....»[6].

والغريب من مفسِّر غريب القرآن أن يُبْعِد المعنى القرآنيّ للإسلام عن معناه اللغويّ، مع ملاحظة ما تقدّم من تفسير كبار أهل اللغة، وفيهم من تقدَّم على الراغب بقرون من الزمن، إلاّ أن يكون لدى الراغب دليل يقود للقول بأنّ القرآن استعمل لفظ الإسلام بغير المعنى اللغويّ، وهذا ما لم نعثر عليه.

(١) الراغب الأصفهاني، الحسين(ت ٥٠٢ هـ)، المفردات في غريب القرآن، ط١، مصر، مطبعة الميمنية، ١٣٢٤ هـ، ص ٢٤٠.

(٢) سورة البقرة الآية ١٣١.

(٣) الراغب الأصفهاني، الحسين، المفردات في غريب القرآن، ص ٢٤٠-٢٤١.

(٤) سورة النمل، الآية ٨١.

(٥) سورة المائدة الآية ٤٤.

(٦) الراغب الأصفهاني، الحسين، المفردات في غريب القرآن، ص ٢٤٠-٢٤١.

المطلب الثاني: معنى الإسلام في القرآن الكريم

لم يحصر القرآن الكريم إطلاق لفظ الإسلام، وما اشترك معه في مادَّته، على مرحلة الدين الإسلاميّ المحمّديّ، بل استخدمه مع كلّ الأنبياء من أولي العزم، إضافة إلى غيرهم، وهذا ما نلاحظه في الآيات القرآنيّة الآتية:

في زمن النبيّ نوح عليه السلام

أطلق الله تعالى مصطلح المسلم على نبيّه نوح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓا۟ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[1].

في زمن النبيّ إبراهيم عليه السلام

أطلق القرآن الكريم لفظ المسلمين على نبيِّه إبراهيم عليه السلام وبنيه وأحفاده بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[2].

وكذلك أطلق الله تعالى لفظ المسلمين على لوط عليه السلام وأهل بيته، وذلك في قصّة نبيّ الله إبراهيم عليه السلام مع الملائكة الذين جاؤوا لإنزال العذاب على قوم لوط عليه السلام، قال تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣١﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ﴿٣٣﴾ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ ﴿٣٤﴾ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[3].

---

(١) سورة يونس، الآيتان ٧١و٧٢.

(٢) سورة البقرة، الآيات ١٣٠- ١٣٢.

(٣) سورة الذاريات، الآيات ٣١- ٣٦.

واللاّفت أنّ نبيَّ الله إبراهيم عليه السلام قد دعا الله تعالى أن يجعله مع ولده إسماعيل عليه السلام مسلمَين، وكذلك أن تكون من ذرّيّتهما أمّة مسلمة، قال تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا... ﴾[1].

في زمن النبيّ موسى عليه السلام

أطلق الله تعالى لفظ المسلِمين على السَّحرة الذين آمنوا، واتبعوا نبيَّ الله موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ ٱلْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١١٨﴾ فَغُلِبُوا۟ هُنَالِكَ وَٱنقَلَبُوا۟ صَٰغِرِينَ ﴿١١٩﴾ وَأُلْقِىَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴿١٢٠﴾ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٢﴾ قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِى ٱلْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا۟ مِنْهَآ أَهْلَهَا ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿١٢٣﴾ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٢٤﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا ۚ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴾[2].

في زمن النبيّ سليمان عليه السلام

أطلق الله تعالى على قوم سبأ لفظ المسلِمين في قصّتهم مع النبيّ سليمان عليه السلام في قوله تعالى على لسان سليمان عليه السلام، بعد أن أخبره الهدهد بقوم سبأ العابدين للشمس: ﴿ ٱذْهَب بِّكِتَٰبِى هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَٱنظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴾[3]، إلى أن يقول: ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴾[4]، إلى أن يقول: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَ ۚ وَأُوتِينَا ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ ﴿٤٢﴾ وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴿٤٣﴾ قِيلَ

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٨.

(٢) سورة الأعراف، الآيات ١١٧- ١٢٦.

(٣) سورة النمل، الآيات ٢٨- ٣١.

(٤) سورة النمل، الآية ٣٨.

لَهَا ٱدْخُلِي ٱلصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُۥ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[1].

في زمن النبيّ عيسى عليه السلام

أطلق القرآن الكريم لفظ المسلمين على حواريّي عيسى في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾ رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾[2].

في زمن النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم

زخرت الآيات القرآنيّة بإطلاق لفظ المسلمين على النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وأتباعه، مشيرًا بعضها إلى أنّ هذه التسمية، تقع في سياق اتّصاف الأنبياء السابقين بهذا الوصف، للدلالة على وحدة التوجيه الدينيّ في التاريخ، ومن هذه الآيات نعرض ما يأتي:

١ - أكّد القرآن الكريم، في توجيهه للرسول الاكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وأتباعه، على أن يعلنوا أمام الملأ أنّهم مسلمون، فقال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[3].

٢- وقد دعا الله تعالى المؤمنين إلى الدخول في السّلم، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا

---

(١) سورة النمل، الآيات ٤٢-٤٤.

(٢) سورة آل عمران، الآيتان ٥٢ و٥٣.

(٣) سورة آل عمران، الآيات ٨٣-٨٥.

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾[1].

٣- كما دعاهم تعالى أن يسلِّموا لحكم رسول الله ﷺ وقضائه بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[2].

٤- ووصف الله تعالى المتّقين بوصف الإسلام في قوله عزَّ وجلّ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَكَانُوا۟ مُسْلِمِينَ﴾[3].

٥- ولم يحصر القرآن الكريم صفة الإسلام بالمؤمنين حقًّا، بل قَبِلَ الله تعالى من الأعراب أن يعلنوا كونهم مسلمين، على رُغم علم الله تعالى بعدم اعتقادهم الحقيقيّ وإيمانهم القلبيّ، قال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[4].

٦- وفي معرض محاجَّة النبيّ ﷺ أتباعَ الأديان الأخرى، أكّد القرآن الكريم على تبنِّي الرسول ﷺ ومن معه صفة الإسلام، مشيرًا إلى أنَّ النبيَّ إبراهيم عليه السلام كان يحمل هذه الصفة أيضًا، فقال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٥﴾ هَـٰٓأَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ حَـٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَـٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٠٨.

(٢) سورة النساء، الآية ٦٥.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٦٩.

(٤) سورة الحجرات، الآية ١٤.

لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ۗ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1].

٧- وفي سياق مشابه قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾[2].

٨- وفي آية أخرى، ذكر القرآن الكريم أنّ تسمية المسلمين جاءت من قبل النبيّ إبراهيم عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ ﴾[3].

٩ - وقد دعا الله تعالى أن يتفاخر المسلم بصفته الإسلاميّة، باعتبارها أحسن الصفات، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾[4].

١٠- وفي هذا الإطار، أعلن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مفتخراً أنّ الله تعالى أمره أن يكون من المسلمين، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلْبَلْدَةِ ٱلَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَىْءٍۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾[5].

١١ - وكانت دعوة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من خلال القرآن الكريم لأهل الكتاب أن يكونوا مسلمين، معلناً أنَّ الدين عند الله هو الإسلام، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٩﴾ فَإِنْ حَآجُّوكَ

---

(١) سورة آل عمران، الآيات ٦٤-٦٨.

(٢) سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

(٣) سورة الحج، الآية ٧٨.

(٤) سورة فصلت، الآية ٣٣.

(٥) سورة النمل الآية ٩١.

﴿فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾[1].

الإسلام بين اللغة والقرآن: التوافق والاختلاف

إنَّ المتأمِّل في ما ورد في الآيات القرآنيّة من لفظ الإسلام، أو ما يشترك معه في مادّته (مسلمًا، مسلمين، أسلمت...)، يُلاحظ أنّها جميعًا تتلاءم مع معنى الانقياد الذي ذكره أهل اللغة، لكن مع ميزتين: إحداهما أفقيَّة بلحاظ الجهة المنقاد إليها، وثانيتهما عموديّة بلحاظ مراتب الانقياد، وهذا ما نلحظه في ما يأتي.

الميزة الأفقيَّة

إنَّ كثيرًا من تلك الآيات المباركة المشتملة لفظَ الإسلام، أو ما يشترك معه في مادّته، تحدِّد جهة التسليم والانقياد لله تعالى في ما يريده من عباده على لسان رُسُله. وبعبارة أخرى التسليم للبيان الصادر عن مقام الربوبيَّة في المعارف والأحكام، بغضّ النظر عن اختلاف الشرائع، كمّاً وكيفاً، الذي لا يعني التضادَّ، بل التفاضل بالدرجات[2].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[3]، وقوله عزَّ وجلّ: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾[4].

والملاحَظ أنَّ أكثر الآيات السابقة يُمكن أن يُحْمَلَ على هذا المعنى، وإن كانت بعض الآيات قد يُرجَّح فيها حمل كلمة «مسلمين» على معنى الاستسلام والانقياد، من دون أن تكون الجهة المنقاد إليها هي الله تعالى، كما في قوله تعالى عن لسان نبيِّه سليمان عليه السلام: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾[5]؛ إذ قد يكون المعنى الأرجح هو

---

(1) سورة آل عمران، الآيتان ١٩ و٢٠.

(2) انظر: الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط٥، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٣م، ج٣ ص ١٢٠-١٢١.

(3) سورة آل عمران، الآية ٨٥.

(4) سورة آل عمران، الآية ١٩.

(5) سورة النمل، الآية ٣٨.

مستسلمين منقادين، من دون أن يعني ذلك دخولهم في الدين.

ومن الواضح أنَّ ما يهمُّنا، في بحث التكفير، هو النوع الأوّل، دون الثاني من الآيات.

الميزة العموديَّة

كانت الميزة السابقة أفقيَّة، بلحاظ الجهة المستسلم لها والمنقاد إليها، إلاّ أنّ هناك ميزة عموديَّة للألفاظ القرآنيّة الكاملة لمادّة الإسلام، تنطلق من كون الانقياد من المعاني المشكّكة للألفاظ التي لها معنى واحد، ولكنّها تختلف في ما بينها في ذلك المعنى نفسه، كالنور الشديد الذي يجتمع مع النور الضعيف في معنى النور، من حيث أصل المعنى، ويختلف معه في النور أيضًا، من حيث الشدّة والضعف.

وهكذا حال مفهوم الانقياد الذي له مراتب تختلف، من حيث كمال الانقياد، مع اجتماعها في أصل معنى الانقياد.

وقد ورد في القرآن الكريم استعمال المفاهيم المشكّكة في غير آية، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ﴿١٠﴾ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[1].

إنَّ الإيمان، في ﴿ءَامَنُواْ﴾، هو إيمان بدرجة أدنى من الإيمان، في قوله اللاّحق: ﴿تُؤۡمِنُونَ﴾، وهذا هو حال الكثير من الآيات التي ورد فيها لفظ الإسلام، أو ما يشترك معه، في المادّة، مع اشتراكها بكون الجهة المنقاد إليها، هي الله تعالى ودينه الذي أراد. وهذا ما نلاحظه في الآيات السابقة، من خلال التأمّل الآتي:

١- نلاحظ أنَّ الله تعالى، في الآية القرآنيّة: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾[2]، قد قَبِلَ إطلاق الإسلام على الذين أظهروا الإيمان به، مع أنّهم، واقعًا، غير مؤمنين، وغير معتقدين بدين الله تعالى، وعليه فإنّ انقيادهم لا يتعدّى حدود الظاهر من خلال الإعلان، فهذه

(١) سورة الصف، الآيتان ١٠ -١١.

(٢) سورة الحجرات، الآية ١٤.

مرتبة ضعيفة جدًّا من الانقياد. ويمكن أن نطلق على الإسلام، بهذه المرتبة، مصطلح الإسلام الظاهريّ، باعتبار أنّ المناط فيه هو في الظاهر، دون الواقع.

٢- على الصفّة المقابلة للآية السابقة، نلاحظ قوله تعالى، عن لسان نبيّه إبراهيم عليه السلام: ﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾[١]، فإنّ سؤال إبراهيم عليه السلام هذا كان في أواخر عمره، بعد حقبة طويلة من نبوّته وابتلاءاته. فمن الواضح أنّه ليس سؤالاً عن مرتبة عاديّة من الإسلام، بل هو سؤال عن أعلى مرتبة للتسليم والانقياد. وقد رجّح محمّد حسين الطباطبائيّ في تفسير الميزان، أن يُراد من الانقياد هنا هو ذلك «التسليم الصّرف لما يريده المولى، أو يحبُّه ويرتضيه لتأخذه العناية الربّانيّة، فتشهد له أنّ المُلْكَ لله وحده، لا يملك شيءٌ سواه لنفسه شيئًا إلاّ به، فلا ربّ سواه، وهذا معنى وهبيّ، وإفاضته إلهيّة لا تأثير لإرادة الإنسان فيه»[٢].

والإسلام، بهذا المعنى، يبتعد كلَّ البعد عمّا اصطلحنا عليه بالإسلام الظاهريّ، فهو إسلام واقعيّ بأعلى ما تكون الواقعيّة.

٣- وبين المرتبتين السابقتين لمعنى الإسلام، في طوليَّته المشكّكة، نلاحظ قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً ...﴾[٣]، فالإسلام في هذه الآية ليس في مرتبة الإسلام بالمعنى الوهبيّ المفاض إلهيًّا -بتعبير الطباطبائي- والذي طلبه النبيُّ إبراهيم عليه السلام؛ إذ طلب الإسلام فيها هو من قِبَل الله تعالى ليحقّقه المؤمنون بإرادتهم واختيارهم.

ولعلّه في هذه المرتبة نفسها قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾[٤]، فإنّ

(١) سورة البقرة، الآية١٢٨.

(٢) الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٣٠٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٠٨.

(٤) سورة النساء، الآية ٦٥.

هذه الآية تدلّ على مرتبة ينقاد لها قلب المسلم، بحيث تخضع له سائر القوى الباطنيّة، من شهوة وغضب، بحيث يسيطر على ما يحاول إمالته إلى زخارف الدنيا، فلا يجد المسلم في هذه المرتبة شيئًا من قواه، لا ينقاد إلى الله تعالى.

ويُمكن القول: إنَّ مرتبة الإسلام والتسليم، في هذه الآية، هي أعلى من مرتبته، في الآية السابقة.

وبناءً على ما سلف، فإنّ الإسلام، في هذه المرتبة الوسطى، سواء قلنا: إنّها واحدة أو اثنتان، لا يدخل ضمن الإسلام الظاهريّ، بل يندرج في الإسلام الواقعيّ.

والخلاصة أنَّ القرآن الكريم استعمل لفظ الإسلام (وما اشترك معه في مادّته) في معنى الانقياد اللغويّ نفسه، إلاَّ أنَّ الآياتِ القرآنيّةَ تناولت هذا الانقياد، على أساس مراتب، يمكن تصنيفها تحت عنوانين:

الأوّل: مرتبة الإسلام الظاهريّ، وهي التي تحصل فيها صورة الانقياد، حتّى مع عدم التصديق القلبيّ والاعتقاد الباطنيّ فيه.

الثانية: مرتبة الإسلام الواقعيّ[1]، وهي التي يحصل فيها الانقياد القلبيّ والباطنيّ. وممّا مرَّ يمكن تصنيف هذه المرتبة إلى ثلاثة أنواع من الانقياد:

النوع الأوّل: الانقياد القلبيّ لجلِّ الاعتقادات الحقَّة التفصيليّة، وما يتبعها من الأعمال الصالحة، وإن كان يمكن تخطّيها في بعض الموارد.

النوع الثاني: الانقياد القلبيّ الذي تخضع له سائر القوى الباطنيّة عند الإنسان، فلا يجد في نفسه شيئًا إلاَّ وينقاد لله تعالى، فيسلِّم به تسليمًا.

النوع الثالث: الانقياد الصِّرْف لما يريده الله تعالى ويرتضيه، بحيث تكون إفاضة ذلك من الله عزَّ وجلَّ، بدون أن يكون لإرادة الإنسان تأثير فيه[2].

---

(١) عنوانا الإسلام الواقعيّ والظاهريّ أطلقهما محمّد رضا الكلبايكاني في نتائج الأفكار، ط١، قم، دار القرآن الكريم، ١٤١٢هـ، ص١٤٦.

(٢) إنّ ما ذكرناه من تفصيل ينسجم مع ما ذكره الطباطبائي في تفسير الميزان ج١ ص ٣٠٢.

وعليه فإنَّ القرآن الكريم استعمل الإسلام دينًا ينتسب إليه الإنسان في معنَيَيْنِ: واقعيّ فَصَّلَ القرآن في أنواعه، إلاَّ أنّ ذلك التفصيل غير نافع في بحثنا حول التكفير، وظاهريّ لم يُفصّل القرآنَ فيه، إنَّما اكتفى برسم حدٍّ أدنى، هو صورة الانقياد والتسليم، مع العلم بعدم واقعيّته في النفس والباطن.

وحتّى تكتمل الصورة، لا بدَّ من خوض البحث في غمار السُّنَّة النبويَّة؛ لندرس فيها كيفيّة عرضها لمعنى الإسلام، بما يُوضِّح ما ذكره القرآن الكريم.

المطلب الثالث: معنى الإسلام في السُّنّة النبويَّة

السُّنَّة، في اصطلاح الفقهاء المسلمين، هي «**ما صدر عن النبيّ ﷺ من قول أو فعل أو تقرير**»[1]. ومنشأ هذا الاصطلاح أَمْرُ النبيِّ ﷺ باتّباع سُنَّته، فغلبت كلمة السُّنَّة حينما تُطلق -مجرّدة عن نسبتها إلى أحد- على خصوص ما يتضمّن بيان حكم من الأحكام من النبيّ ﷺ سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير»[2].

وقد اكتسبت السُّنَّة النبويَّة الحجّيّة التامّة من خلفيَّة الاعتقاد بعصمة رسول الله ﷺ التي أجمع عليها المسلمون في ما يخصّ دائرة التشريع الدينيّ، كما أنّ هذه السُّنَّة هي محلّ ضرورة وحاجة مُلحَّة لهذا التشريع، عبّر عنها الشافعيّ في كتابه «**الأمّ**» بما خلاصته التي ذكرها محمّد تقي الحكيم، في الأصول العامّة للفقه المقارن، وهي: «**إنّ القرآن لم يأتِ بكلّ شيء من ناحية، وفيه الكثير ممّا يحتاج إلى بيان من ناحية أخرى، وسواء، في ذلك، العبادات والمعاملات، ولا يقوم بذلك إلاّ الرسول ﷺ بحكم رسالته التي عليه أن يقوم بها، وفي هذا يقول تعالى:** ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ...﴾[3]»[4].

---

(١) الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، ط٢، النجف مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٩٧٩م، ص ١٢٢.

(٢) المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه، ط٤، بيروت، دار التعارف، ١٤٠٣هـ، ج٢، ص ٥٧.

(٣) سورة النحل، الآية ٤٤.

(٤) الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ص١٢٥.

إنَّ حجّيَّة هذه السُّنَّة ضرورة دينيّة عند جميع المُسلمين، وكما قال الشوكاني: «إنَّ ثبوت حجّيَّة السُّنَّة المطهَّرة، واستقلالها بتشريع الأحكام، ضرورة دينيّة، ولا يخالف في ذلك إلاَّ من لا حظَّ له في دين الإسلام»[1].

ومن مبدأ العصمة المنطلقة من الحاجة إلى حفظ الشريعة، وسّع الشيعة الإماميَّة من دائرة السُّنَّة، لتشمل أئمَّتهم المعصومين، فكانت السُّنَّة باصطلاحهم: «قول المعصوم أو فعله أو تقريره»[2].

فهم يَرَوْنَ أنَّ أئمّتهم «ليسوا من قبيل الرواة عن النبيّ، والمحدِّثين عنه، ليكون قولهم حجّة من جهة أنّهم ثقات في الرواية، بل لأنَّهم هم المنصوبون من الله تعالى، على لسان النبيّ، لتبليغ الأحكام الواقعيّة»[3].

وقد أفاد ثُلّة من مراجع الشيعة الكبار أنّ مردَّ حجّيَّة السُّنَّة لم تكن على أساس صلاحيّة تشريعيّة إحداثيّة لأئمّة الشيعة المعصومين؛ وذلك لأنّ التشريع الإسلاميّ اكتمل بالقرآن الكريم وسُنَّة رسول الله ﷺ، أمّا الدور الشرعيّ، للأئمّة المعصومين، فهو في حفظ هذا التشريع وتبليغه التفصيليّ الذي لم تيسِّره الظروف في العهد النبويّ الشريف.

ومردّ هذا الاتّجاه الشيعيّ إلى نصوص عديدة رُوِيَتْ عن أئمّتهم منها:

١- ما ورد عن موسى بن جعفر الكاظم أنّه قيل له: أكُلُّ شيء في كتاب الله وسُنَّة نبيِّه، أو تقولون فيه؟ قال: «بل كلُّ شيء في كتاب الله وسُنَّة نبيِّه»[4].

٢- ما رواه الكلينيّ، بسند مُعتَبَر، عن جعفر بن محمّد الصادق يقول لأحد أصحابه، ويُكَنَّى بأبي محمّد: «يا أبا محمّد، وإنّ عندنا الجامعة، وما يدريهم ما الجامعة؟!

(١) الشوكاني، محمّد، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمّد سعيد البدري، ط٤، بيروت، مؤسّسة الكتب الثقافية، ١٩٢٣ م، ص ٦٩.

(٢) المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه، ج٢، ص ٥٧.

(٣) المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه، ج٢، ص ٥٧.

(٤) المازندراني، محمّد، شرح أصول الكافي، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٠م، ج٢، ص٣٠٢.

قال: قلت: جُعلتُ فداك، وما الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله ﷺ وإملائه، مِنْ فَلْقِ فيه، وخطّ عليّ بيمينه، فيها كلّ حلال وحرام، وكلّ شيء يحتاج الناس إليه حتّى الأرش[1] في الخدش»[2].

من هنا صرَّح روح الله الخمينيّ في تهذيب الأصول بـ«انسداد الوحي وتشريع الأحكام بعدما رُفِعَ النبيّ الأكرم ﷺ إلى الرفيق الأعلى»[3].

وقال مرتضى المطهّري: «أمّا ما تعتقد به الشيعة وتقول به، فهو أنَّ الله لم ينزِّل دينًا ناقصاً إلى نبيِّه، وبدوره لم ينقص النبيّ شيئًا ممّا تبلَّغه من السماء في بيانه للنّاس، بل بلَّغه النبيّ كاملاً، ولكنّ الصيغة الكاملة للأحكام التي بلَّغها النبيّ، لم تكن تساوي ما كان قاله لعامّة النّاس، ومن ثَمَّ فإنّ ما كان بلَّغه عامّة النّاس، لم يكن يعبِّر عن الصيغة الكاملة للأحكام التي أوحِيَت إليه من عند الله، بل اختصَّ، بصيغة الأحكام الكاملة التي جاءت من عند الله، تلميذه الخاصَّ عليّ بن أبي طالب، وقد أمره أن يبيِّنها للنّاس. ثمّ إنّ الكثير من الأحكام لم تظهر موضوعاتها في عصر النبيّ أصلاً، وإنّما سُئِلَ عنها بعد ذلك»[4].

وفي ضوء ما تقدَّم، وسواء كانت السُّنَّة النبويَّة منحصرة بالصادر عن النبيّ محمّد ﷺ مباشرةً، أو كانت تشمل الصادر عن المعصومين بعد النبيّ ﷺ - بحسب نظرة الشيعة الإماميّة - فإنّ طريق تلمُّسها، في غير اليقينيّات، ينحصر بنقل الآخرين، من خلال الروايات الحاكية عنها، وهذا ما سنسلكه، بحثًا عن معنى الإسلام في السُّنَّة النبويَّة.

---

(١) «أرش الجناية: ديتها، والجمع أروش مثل فلس وفلوس قال في المصباح: وأصله الفساد من قولهم: أرشت بين القوم تأريشاً: أي أفسدت، ثم استعمل في نقصان الأعيان؛ لأنه فساد فيها. والأرش ما يأخذه المشتري من البائع إذا اطلّع على عيب في المبيع، ومنها أروش الجنايات؛ لأنها جابرة للنقص». (الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق أحمد الحسيني، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٠٣هـ، ج٤، ص ١٢٩).

(٢) الكلينيّ، محمّد، الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، (لا، ط)، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٥م، ج١ ص ٢٣٨.

(٣) الخميني، روح الله، تهذيب الأصول، تقريرات جعفر السبحاني، ط٣، قم، دار الفكر، ١٣٦٧ هـ.ش، ج٢، ص ١٣٩.

(٤) المطهري، مرتضى، الإمامة، ترجمة جواد علي كسار، ط١، بيروت، مؤسّسة أم القرى، ١٤١٧ هـ، ص ٤٩-٥٠.

معنى الإسلام بين اللغة والقرآن والسُّنَّة النبويَّة

عند تتبّع مصطلح الإسلام في السُّنَّة واستقرائه، نلاحظ أنّه لم يُستعمل بالسِّعة والتحرُّر الموجودَين في المعنى اللغويّ السابق، وهو الانقياد، لكنّه لا يخرج عن التماهي معه في أصل ذلك المعنى، بل يُمكن القول: إنّه متصيَّد منه، لكن مع تحديدٍ للانقياد، لا نجده في المعنى اللغويّ. أمَّا حاله مع المعنى القرآنيّ بمراتبه السابقة، فإنّه يتماشى معه في إطار ما اصطلحنا عليه الإسلامَ الظاهريّ والإسلامَ الواقعيّ، مع بيانٍ تفصيليٍّ، يُمكن من خلاله تحديد الإسلام، بشكلٍ أوضح ممّا مرّ في الكتاب العزيز.

الإسلام الظاهريّ في السُّنَّة النبويَّة

ورد في بعض الأحاديث النبويَّة، تعريف الإسلام، من خلال ما يترتّب عليه من آثار الدنيا، كحصانة المسلم في حالة الحرب من ناحية حرمة الدم والمال، وكقوانين الأحوال الشخصيّة من زواج وميراث وغير ذلك، فقد نقل المجلسيّ، في بحار الأنوار، عن المسعوديّ في مروج الذّهب، عن محمّد بن الفرج، عن أبي دعامة، عن عليّ بن محمّد بن عليّ بن موسى، عن آبائه، عن عليّ بن أبي طالب: قال رسول الله ﷺ: «**اكتب يا عليّ، قال: فقلت: وما أكتب؟ قال لي: اكتب: بسم الله الرحمن الرحيم. الإيمان ما وقَرَتْه القلوب، وصدَّقته الأعمال، والإسلام ما جرى به اللسان وحلَّت به المناكحة**»[1].

وفي الإطار نفسه، ورد عن محمّد بن عليّ الباقر: «الإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلِّها، وبه حُقِنت الدّماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح، واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحجّ، فخرجوا بذلك من الكفر، وأُضيفوا إلى الإيمان»[2]. وكذلك ما ورد عن جعفر بن محمّد

(١) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، تصحيح محمّد مهدي الخرساني، (لا، ط)، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٦هـ، ج٥٠ ص٢٠٨.

(٢) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٢٦.

الصادق: «الإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء»[1]، وفي حديثٍ آخر له: «به [أي بالإسلام] حُقِنَت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس»[2].

وهذا التعريف يتواءم مع روايات عديدة، وردت عن النبيّ محمّد ﷺ، يتحدّث فيها عن الآثار الدنيويّة لمن انتمى إلى دين الإسلام، فاصلاً إيّاها عن الآثار الأخرويّة.

ومن تلك الروايات ما رواه البخاريّ، بسنده عن ابن عمر، عن رسول الله ﷺ: «**أُمرت أن أقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله، ويقيموا الصّلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله**»[3]، وما رواه مسلم، بسنده عن أبي هريرة، عن النبيّ محمّد ﷺ: «**أُقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله، ويؤمنوا بي، وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله**»[4].

فمن الواضح في هذين الحديثين أنّ النبيّ ﷺ قد حدَّد ناتج الشهادتين والأفعال الأخرى في الآثار الدنيويّة، من حرمة الدم والمال، مؤكِّداً في ذيل كلامه أنّ البحث في الآثار الأخرويّة منفصلٌ عن ذلك.

فالإسلام، بهذا المعنى، هو إسلامٌ ظاهريّ، قانونيّ، فقهيّ، اجتماعيّ، أي بلحاظ معاملة الناس لبعضهم البعض.

ومن مميِّزات الإسلام بهذا المعنى، أنه يتحمَّل انضواء مذاهب واتجاهات مختلفة تحت مظلّته، كما أشار إليه محمّد بن عليّ الباقر، وجعفر بن محمّد الصّادق في الحديثين السابقين.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٣) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج١ ص١٢.

(٤) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، (لا،ت)، ج١، ص٣٩.

الإسلام الواقعيّ في السُّنَّة النبويَّة

المراد من الإسلام الواقعيّ هو الدِّينُ الحقُّ الذي هو محور الآثار الأخرويّة، وهو المقصود من الإسلام الوارد في أكثر الآيات القرآنيّة التي عرضناها سابقًا.

وبما أنَّ الحقّ واحد، فالإسلام في الواقع وفي الآخرة واحد، وهو لا يقبل، بهذا المعنى، التعدّدية المذهبيّة، بغضّ النظر عن مسوِّغات المنتمين إلى تلك المذاهب، والتي قد ترفع عنهم استحقاق العقاب.

وعلى هذا تحمل رواية افتراق الأمّة الإسلاميّة إلى مذاهب، ونجاة واحدة منها، والتي رواها المسلمون بأسانيد عديدة، مع اختلاف في بعض الألفاظ والتفصيلات.

ومن تلك الأسانيد ما رواه الهيثميّ بسنده عن أنس بن مالك، عن رسول الله ﷺ: «**تفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة كُلّهنَّ في النّار إلا واحدة...**»[١]، وما رواه الطوسيّ بسنده عن رسول الله ﷺ: «**ستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة ناجية، والباقون في النار**»[٢].

وبمعنى الإسلام الواقعيّ هذا، صدر عن الإمام عليّ بن أبي طالب في نهج البلاغة: «لأنسُبَنَّ الإسلام نسبة لم ينسبها أحدٌ قبلي: الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق، والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء، والأداء هو العمل»[٣].

فالإمام علي في هذا الحديث ينطلق في تعريفه للإسلام من المعنى اللغويّ، وهو التسليم والانقياد، لكنّه يحدِّد التسليم لله تعالى بمعنًى هو ملزوم للانقياد الحقيقيّ، ألا وهو اليقين؛ لأنّ التسليم الحقيقيّ لا يكون إلاّ عن يقينٍ سابق، ثمّ يعرِّف هذا اليقين بأنَّه التّصديق، والمراد منه التصديق الجازم المُحكم في قلب المسلم، ثمّ يعرِّف التصديق

(١) البيهقي، أحمد، السنن الكبرى، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، (لا،ت)، ج١، ص١٨٩.

(٢) الطوسيّ، محمّد، الاقتصاد، (لا،ط)، طهران، مكتبة جامع چهلستون، (لا،ت)، ص٢١٣.

(٣) ابن أبي طالب، الإمام علي، نهج البلاغة، شرح محمّد عبده، ط١، قم، دار الذخائر، ١٤١٢هـ، ج٤، ص ٢٩.

بالإقرار الذي يفترض أن يكون معناه الاعتراف والإذعان القلبيّ؛ لأنّ مقام الرواية هو في علاقة المسلم بربِّه، بينما الإقرار اللسانيّ يقع في إثبات الدّين أمام الناس، وهذا بخلاف ما فسَّره زين الدين العامليّ في كتابه حقائق الإيمان، حيث أصرَّ على أنّ الإقرار هو الاعتراف اللسانيّ[1]. ثمّ تابع الإمام عليّ الحديث، بتفسيره للإقرار، بأنّه الأداء، وهو من باب تفسير الشيء بلازمه؛ لأنّ لازم الاعتراف والإذعان لله تعالى أن يؤدِّي حقّ الله تعالى، وهذا يتمّ من خلال العمل الذي يؤتى به أداءً لذلك الحقّ، من هنا فسَّر الأداء بالعمل.

وقد نقل هذا الحديث الكلينيّ في أصول الكافي،[2] والصدوق في الآمالي[3]، ومعاني الأخبار[4] مع بعض الاختلاف، إضافة إلى ذكر عبارة في ذيل الرواية، لم يتعرَّض لها الشريف الرضيّ في نهج البلاغة، وهي، بحسب رواية الكلينيّ: «**إنّ المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه، ولكن أتاه من ربّه فأخذه**»[5]، وهذا ما يؤكِّد أنّ الحديث هو عن الإسلام الواقعيّ الذي أتى من الله

تعالى، وليس الإسلام الظاهريّ، بحسب المعنى المتقدّم له.

المراد من الإسلام في بحث التكفير

بعد أن اتضحت معاني الإسلام، في اللغة والقرآن والسُّنَّة، لا بدَّ من تبيان أنَّ المهمَّ في بحث التكفير، من بين المعاني السابقة، هو الإسلام الظاهريّ؛ لأنّ التكفير المطروح هو الحكم بالكفر في الدنيا، بحيث تترتّب عليه آثاره فيها، وليس مجرَّد العقيدة بمصير الآخر في الآخرة، بدون ترتيب آثار الكفر في الدنيا، فإنّ بعض العلماء -كما سوف نلاحظ- فرَّقوا بين الحكم ببطلان العقيدة، في الآخرة، والحكم بكفره في الدنيا،

---

(١) زين الدين،علي، حقائق الإيمان، ص١٣٠.

(٢) الكلينيّ، محمّد، أصول الكافي، ج٢ ص ٤٥.

(٣) الصدوق، محمّد، الآمالي، ط١، قم، مؤسّسة البعثة، ١٤١٧هـ، ص ٤٣٢.

(٤) الصدوق، محمّد، معاني الأخبار، تحقيق علي أكبر الغفاري، (لا، ط)، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٣٧٩هـ، ص ١٨٥.

(٥) الكلينيّ، محمّد، أصول الكافي، ج٢، ص ٤٥.

فالتزموا بالأوّل، إذ حكموا بعدم إسلامه في الآخرة، دون الثاني، حيث حكموا بإسلامه في الدنيا[1].

نعم، لقد أصرّ بعضهم على عدم الفرق بين الإسلام الواقعيّ وبين الظاهريّ، فتبنّوا وحدتهما[2]، وهذا ما سيُدخلنا في دراسة الإسلام الواقعيّ، لا سيّما في ما يتعلّق بترتيب الآثار عليه، وذلك في بحث الإيمان في الفصل الثاني.

(١) انظر البكري، أبا بكر، إعانة الطالبين، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٧م، ج٤، ص ١٥٧.

(٢) انظر كاشف الغطاء، محمّد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، ص ٢١٠. كما نُقِلَ ذلك عن المعتزلة، انظر الجرجاني، عليّ، شرح المواقف، ج٨، ص٣٢٦.

أ- إنَّ معنى الإسلام في اللغة هو الانقياد[1].

ب- استعمل القرآن الكريم لفظ الإسلام، ومن يشترك معه في مادّته، في معنى يتواءم مع الانقياد، لكن مع ميزتين:

الأولى: إنَّ أكثر الآيات القرآنيّة حدّدت جهة الانقياد بالله تعالى[2].

الثانية: إنَّ تلك الآيات استعملت الانقياد بمراتب عموديَّة مختلفة من حيث كمال الانقياد يمكن تصنيفها تحت عنوانين:

١- مرتبة الإسلام الظاهريّ التي تحصل فيها صورة الانقياد، ولو من دون التصديق القلبيّ، وهذه المرتبة هي محور ترتيب الآثار الشرعيّة في الدنيا.

٢- مرتبة الإسلام الواقعيّ التي يحصل فيها الانقياد القلبيّ، وهذه المرتبة هي محور ترتّب الآثار الأخرويَّة.

ج- استخدمت السُّنَّة النبويَّة لفظ الإسلام، وما يشترك معه في مادّته، في معنى يتواءم مع الانقياد أيضًا، لكن مع تحديد في جهة الانقياد[3]، بما يمكن تصنيفه أيضًا في مرتبتَي الإسلام الظاهريّ والإسلام الواقعيّ السابقتين.

---

(١) الفراهيديّ، الخليل، كتاب العين، ج٧، ص ٢٦٦.

(٢) أنظر سورة البقرة، الآية ١٣٢. سورة البقرة، الآية ١٢٨. سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

(٣) أنظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج١، ص ١٢. النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٣٩. الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص ٢٦. المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٥٠، ص ٢٠٨.

المبحث الثاني: محقِّقات الإسلام

المراد من محقِّقات الإسلام

بما أنَّ المحور الأهم لهذا البحث، هو الإسلام الظاهريّ، فإنّ البحث عن محقِّقاته، هو بحث عن العناصر التي تحقِّق هويَّته بحيث تترتَّب آثار الإسلام على من تحقَّقت فيه تلك العناصر، وهذا ما سنبحثه في هذا الفصل.

أمّا الحديث عن محقِّقات الإسلام الواقعيّ، فهذا ما سنتطرق إلى دراسته في الفصل الثاني، عند البحث عن محقِّقات الإيمان.

المطلب الأوّل: مُحقّقات الإسلام الظاهريّ في القرآن

تقدّم أنَّ القرآن الكريم كان له السابقة المهمّة في تنويع الإسلام إلى الواقعيّ والظاهريّ، وفي الموارد التي عرض فيها كتابُ الله تعالى هذين النوعين، يُمكن القول: إنّه عرض أعلى مقام للإسلام الواقعيّ، في آية طلب النبيّ إبراهيم عليه السلام من الله تعالى، أن يجعله وولده مسلمَيْن، كما أدنى مراتب الإسلام الظاهريّ في آية الأعراب، حيث قَبِلَ الله تعالى وَصْفَهم بالإسلام، مع العلم بأنّهم لم يعتقدوا به، ولم يدخل الإيمان في قلوبهم.

وقد شكّلت آية الأعراب أساسًا متينًا في الحديث عن مُحقِّقات الإسلام الظاهريّ، فلا يصحّ القول بعدها، إنّ أدنى ما يُحقِّق هذا الإسلام هو التصديق والاعتقاد، طالما أنَّ الآية الكريمة قَبِلت هذا الإسلام، بمجرَّد الإقرار اللسانيّ.

وسوف نرى، في تفصيل البحث الآتي، دور هذه الآية في ضبط مُحقِّقات الإسلام الظاهريّ.

لكن رغم هذه الأهمّيّة الكبرى لهذا البيان القرآنيّ، إلاّ أنَّ الكتاب العزيز لم يدخل في العرض التفصيليّ للعناصر التي من خلالها تتكوَّن الهويَّة الإسلاميّة، وهذا ما يدعونا إلى بحث ذلك في السُّنَّة النبويَّة التي من وظيفتها الأساسيّة أن توضّح أو تفصِّل ما أطلقه القرآن الكريم، أو عمَّمه، أو أجمله.

وعليه، كان لا بدّ من الخوض في غمار الكتب الحديثيّة والتاريخيّة، في محاولةٍ لاكتشاف تلك العناصر، من خلال الروايات التي تناقلها المحدِّثون والمؤرِّخون الذين حاولوا في كتبهم تلمُّس السُّنَّة الشريفة؛ لنتعرّف من خلالها على تلك المحقِّقات.

وقبل الدخول في ذلك، لا بدَّ من الإشارة إلى أنّ البحث ينحصر في من كان كافرًا، وأراد أن يدخل الإسلام، أمّا من حُكِمَ بإسلامهِ من البداية لتولُّده من مسلمَين أو من أحد مسلمَين، فإنّ المُتّفق عليه الحكم بإسلامه، من دون الحاجة إلى إثبات ذلك، كما هي سيرة المسلمين الممتدّة إلى زمن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم[1].

(١) انظر الخوئي، أبا القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير علي الغروي التبريزي، (لا ط)، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، (لا.ت) ج٢، ص٦٨.

المطلب الثاني: محقّقات الإسلام الظاهريّ في السُّنَّة النبويَّة

عرض الروايات

يمكن متابعة الروايات الواردة في محقِّقات الإسلام الظاهريّ ضمن مجالين:

الأوَّل: الأحاديث الواردة عن النبيّ محمّد ﷺ سواء ابتدأ بها بنفسه، أو أجاب بها عن سؤال، أو علّق بها على حادثة.

الثاني: الروايات حول من أسلم في عهد النبيّ ﷺ، وكيفيّة إسلامهم بما يوضِّح محقِّقاته، على أساس تقرير رسول الله ﷺ وإمضائه لذلك.

وبناءً على ذلك، يمكن وضع ما ورد حول محقِّقات الإسلام، ضمن العناوين الآتية:

١- كلمة «أسلمت لله».

٢- «شهادة أن لا إله إلاّ الله».

٣- «شهادتا أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله».

٤- «الشهادتان السابقتان والإيمان بالمعاد».

٥- «الشهادتان وجملة من الشريعة».

وتفصيل ذلك في ما يلي:

١- الإسلام بـ «أسلمت لله»

روى البخاريّ في صحيحه، بسنده عن المقداد بن عمر، أنّه قال: يا رسول الله، أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفّار، فاقتتلنا فضرب إحدى يديّ بالسيف فقطعها، ثمّ لاذ بشجرة، فقال: أسلمتُ لله، أأقتله يا رسول الله، بعد أن قالها؟ فقال رسول الله ﷺ: **لا تقتله. فإن قتلته؛ فإنّه بمنزلتك قبل أن تقتله[1]، وإنّك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال»[2].**

(١) يعني أن يكون من عدول المؤمنين؛ لأنّ المقداد كان كذلك.

(٢) أي إنّ المقداد يكون بمنزلة الكافر المحارب لله ورسوله لو قتله بعد أن قال كلمة الإسلام (البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٨، ص٣٥).

٢- الإسلام بـ «شهادة أن لا إله إلاّ الله»

أ- روى البخاريّ في صحيحه، بسنده عن أسامة بن زيد: بعثنا رسول الله ﷺ إلى الحُرَقَة[١]، فصبَّحنا القوم، فهزمناهم، ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلاً منهم، فلمّا غشيناه قال: لا إله إلاّ الله، فكفّ الأنصاريّ عنه، فطعنته برمحي حتّى قتلته، فلمّا قدمنا بلغ النبيَّ ﷺ ذلك، فقال ﷺ: **يا أسامة، أقتلته بعدما قال «لا إله إلاّ الله»؟!** قلت: كان مُتعوِّذًا. قال: فما زال يكرِّرها حتّى تمنّيت أنّي لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم»[٢].

وروى مسلم الحادثة نفسها بتعبير آخر، بسنده عن أسامة بن زيد، قال: «بعثنا رسول الله ﷺ في سريَّة، فأدركت رجلاً، فقال: لا إله إلاّ الله، فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبيّ ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: **أقال لا إله إلاّ الله وقتلته؟!** قلت: يا رسول الله، إنّما قالها خوفاً من السلاح، قال ﷺ: **أفلا شققت عن قلبه حتّى تعلم أقالها أم لا!** فما زال يكرِّرها عليَّ حتّى تمنيت أنّي أسلمت يومئذٍ»[٣].

ب- روى الشافعيّ، بسنده عن أبي هريرة، عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «**لا أزال أقاتل الناس حتّى يقولوا: لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها، فقد عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله**»[٤].

ج- روى مسلم، بسنده عن أبي مالك، عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من قال لا إله إلاّ الله، وكفر بما يعبدون من دون الله، حَرُمَ ماله ودمه، وحسابه على الله**»[٥].

٣- الإسلام بـ«الشهادتين»

نستعرض ذلك ضمن المجالين المتقدّمين: أحاديث النبيّ ﷺ وقصص من أسلموا بهما.

---

(١) الحرقة -بضم الحاء وفتح الراء والقاف-:ناحية بعمان (الحموي، ياقوت، معجم البلدان،(لا،ط)،بيروت، دار إحياء التراث العربيّ،١٣٩٩هـ، ج٢، ص٣).

(٢) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٨، ص٣٦ .

(٣) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٦٧.

(٤) الشافعي، محمّد، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، (لا، ط) بيروت، المكتبة العلميّة، (لا، ت) ص٣٦٢.

(٥) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج١ ص ٤٠.

الأوَّل: الأحاديث النبويَّة

أ- روى مسلم في صحيحه، بسنده عن أبي هريرة، أنّ رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: «**لأعطينَّ هذه الراية رجلاً يُحبُّ الله ورسوله، يفتح الله على يديه**»، قال عمر بن الخطاب: ما أحببت الإمارة إلاّ يومئذٍ، قال: فتساورت لها رجاء أن أُدعى لها، قال: فدعا رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب، فأعطاه إيّاها، وقال: «**امشِ ولا تلتفت، حتّى يفتح الله عليك**». قال: فسار عليٌّ شيئًا، ثمّ وقف ولم يلتفت، فصرخ: يا رسول الله، على ماذا أقاتل الناس؟ قال ﷺ: «**قاتلهم حتّى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله، فإذا فعلوا ذلك، فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله**»[1].

فالنّبي ﷺ في هذا الحديث اقتصر على الشهادتين لترتيب آثار الإسلام.

ب- روى البخاريّ في صحيحه، بسنده عن مسروق، عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يحلُّ دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّي رسول الله إلاّ بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيِّب الزاني، والمارق من الدِّين التارك للجماعة**»[2].

وقد ذكر عبد الله بن قدامة في «المغني»، أنّ هذا الحديث متّفق عليه[3].

---

(١) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص ٤٤٩.

(٢) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ ج٨، ص ٣٨، وبمضمون قريب ورد الحديث في المصادر الآتية: النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج٥، ص١٠٦. ابن ماجه، محمّد، سنن ابن ماجة، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، (لا، ط)، بيروت، دار الفكر، (لا، ت)، ج٢ ص٨٤٧. السجستاني، سليمان، سنن أبي داود، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٠م، ج٢ ص٣٢٧. الترمذي، محمّد، سنن الترمذي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، (لا، ط)، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٣م، ج٢ ص٤٥٠. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٣٠م، ج٧ ص ٩٠-٩١. البيهقي، أحمد، السنن الكبرى، ج٨ ص٢١٢. ابن أبي شيبة، عبد الله، المصنَّف، تحقيق سعيد اللحام، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٩م، ج٨ ص٤٢٦-٤٢٧. ابن حبّان، صحيح ابن حبّان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط٢، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٣م، ج١٠ ص٢٥٧. ابن أبي العزّ، الحنفيّ، شرح العقيدة الطحاوية، ط٤، بيروت، المكتب الإسلاميّ، ١٣٩١هـ، ص ٤٢٧. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، (لا، ط)، بيروت، دار صادر، (لا، ت)، ج١، ص ٣٨٢. الشوكاني، محمّد، نيل الأوطار، (لا، ط)، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م، ج٧ ص ١٤٦- ١٤٧. ابن حزم، علي، المحلّى، (لا، ط)، بيروت، دار الفكر، (لا، ت)، ج١١ ص ٢٢٨. البكري، أبو بكر، إعانة الطالبين، ج٤ ص١٢٤. النووي، محيي الدين، المجموع، (لا، ط)، بيروت، دار الفكر، (لا، ت)، ج٢٠ ص ٨.

(٣) ابن قدامة، عبد الله، المغني، (لا،ط)، دار الكتاب العربيّ، بيروت، (لا،ت)، ج٩ ص ٢١٩.

والملاحظ فيه أنّه ينعت المسلم ويصفه من خلال الإقرار بالشهادتين فقط.

ج- روى ابن قدامة في «المغني» قصّة أعرابيٍّ جاء إلى النبيّﷺ، فشهد برؤية الهلال، فقال له النبيّﷺ: «**أتشهد أن لا إله إلاّ الله؟**» فقال: نعم. فقالﷺ: «**أتشهد أنّي رسول الله؟**» فقال: نعم، فصامﷺ، وأمر الناس بالصيام[1].

ففي هذا الحديث رتّب رسول الله أثر الإسلام على الأعرابيّ، فقبل شهادته على نفسه، وعلى المسلمين، بمجرّد إقراره بالشهادتين.

د- أورد الشوكانيّ في نيل الأوطار استدلالاً على صحة إسلام المميِّز[2] برواية ترجع بسندها إلى ابن عمر الذي روى أنّ عمر بن الخطّاب انطلق مع رسول اللهﷺ في رهط من أصحابه، فوجد ابن صيّاد يلعب مع الصبيان عند أُطُم[3] بني معالة، وقد قارب ابن صيّاد يومئذ الحلم، فقال له رسول اللهﷺ: «**أتشهد أنّي رسول الله**»؟ فنظر إليه ابن صيّاد، فقال: أشهد أنّك رسول الأمّيين .. إلى أن قال: فرفضه رسول اللهﷺ[4].

يُفهم من هذه الرواية أنّ ابن صيّاد، لو أنّه أقرَّ بشهادة أنّ محمّدًا رسول الله، لكان النبيّﷺ قبلها منه، وحكم بإسلامه. ومن الواضح أنّ الإقرار بالشهادة الثانية يحمل في طيّاته إقرارًا بالشهادة الأولى.

هـ- ذكر المجلسيّ في «بحار الأنوار»، بسندٍ يرجع إلى ابن عبّاس، قال: جاء أعرابيّ إلى النبيّﷺ وقال: بِمَ أعرف أنّك رسول الله؟ قالﷺ: «**أرأيت إن دعوت هذا العذْق[5] من هذه النخلة فأتاني، أتشهد أنّي رسول الله؟**» قال: نعم، قال: فدعا العِذْقَ، فجعل

---

(١) ابن قدامة، عبد الله، المغني، ج١١، ص٤١٥.

(٢) الشوكاني، محمّد، نيل الأوطار، ج٨، ص٢١-٢٢.

(٣) أطم - بضم الهمزة والطاء المهملة-: حصن مبني بحجارة (ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج١٢، ص ١٩).

(٤) الشوكاني، محمّد، نيل الأوطار، ج٨، ص١٦-١٧. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٢ ص ١٤٨. البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٢ ص٩٦-٩٧. النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم ج٨ ص١٨٩. السجستاني، سليمان، سنن أبي داود ج٢ ص٣٢١. ابن حج، شهاب الدين، فتح الباري، ط٢، بيروت، دار المعرفة، (لا، ت)، ج٣، ص١٧٥.

(٥) العذق -بالفتح-: النخلة، والعذق -بالكسر-: العرجون بما فيه من الشماريخ، ويجمع على عِذاق.

ينزل من النخل حتّى سقط على الأرض، فجعل يبقر حتّى أتى النبيّ ﷺ، ثمّ قال ﷺ: «**ارجع**»، فرجع حتّى عاد إلى مكانه، فقال: «أشهد أنّك لرسول الله ﷺ»[١].

و- تناقلت الكثير من الكتب نداء النبيّ ﷺ في غزوة خيبر حول أكل لحوم الحمر الأُنسيّة[٢] مفيداً أنّها مُحرَّمة على من شَهِدَ أنّ محمّدًا رسول الله ﷺ، أي على المسلم، كما هو واضح، فقد روى النسائيّ في «السنن الكبرى»، بسنده عن أبي ثعلبة الخشنيّ، حادثة غزوة مع رسول الله ﷺ إلى خيبر والناس جياع، فوجدوا فيها حمرًا من حمر الأنس، فذبح الناس منها، فحُدِّث بذلك النبيُّ ﷺ، فأمر عبد الرحمن بن عوف، فأذَّن في الناس: «**ألا إنّ لحوم الحمر الأنس لا تحلّ لمن شَهِدَ أنّي رسول الله**»[٣].

ز- روى الصدوق في التوحيد، بسنده عن الحسين بن عليّ، قوله: «قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في بعض خطبه: من الذي حضر سبَخْت الفارسي، وهو يُكلّم رسول الله ﷺ؟ فقال القوم: ما حضر من أحد، فقال عليّ عليه السلام: لكنّي كنت معه عليه السلام، وقد جاء سبخت[٤]، وكان رجلاً من ملوك فارس، وكان ذرباً[٥]، فقال: يا محمّد، إلى ما تدعو؟ قال: **أدعو إلى شهادة لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّدًا عبده ورسوله**»[٦].

---

(١) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج١٧، ص٣٦٨. الذهبي، محمّد، تاريخ الإسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ط١، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٧م، ج١ ص٣٤٤. ابن كثير، إسماعيل، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨٨م، ج٦ ص١٣٧.

(٢) أي الحمر (جمع حمار) الأهلية مقابل المتوحِّشة، انظر [ابا حبيب، سعدي، القاموس الفقهي، ط٢، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٨م، ص١٢٨].

(٣) البيهقي، أحمد، السنن الكبرى، ج٣، ص ١٦١. وانظر ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٤، ص١٩٤. الطبراني، سليمان، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (لا، ت)، ج٢٢ ص ٢١٥. الهندي، علاء الدين، كنز العمال، تحقيق بكري حياني وصفوة السقا، (لا، ط)، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٩م، ج١٥، ص ٢٧٥-٢٦٧.

(٤) كلمة فارسية علَم، وهي في أساسها مؤلفة من كلمتين هما: سه أي ثلاث، وبخت أي حظّ. (الصدوق، محمّد، التوحيد، تحقيق هاشم الحسيني الطهراني، (لا،ط)، قمّ، جماعة المدرسين، (لا،ت)، ص ٣١٠).

(٥) الذرب أي الحادّ اللسان، الذي لا يبالي ما قال(انظر الجرزي، المبارك، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، ط١، قم، دار التفسير، ١٤٢٦هـ، ج٢، ص ١٥٦.

(٦) الصدوق، محمّد، التوحيد، تحقيق هاشم الطهراني، (لا، ط)، قم، جماعة المدرسين، (لا، ت)، ص ٣١٠-٣١١.

ح- روى الصدوق في الأمالي، بسنده عن جعفر بن محمّد الصادق، قصّة إسلام أبي ذرّ الغفَّاريّ من حين قدومه مكّة إلى دخوله بيتًا فيه رسول الله ﷺ قال -عن لسان أبي ذرّ-: «.. فلمّا دخلتُ سلّمتُ، فردّ عليّ السلام، ثمّ قال: **ما حاجتك؟** قلت: هذا النبيّ المبعوث فيكم. قال: **وما حاجتك إليه؟** فقلت: أؤمن به وأصدّقه، ولا يأمرني بشيء إلاّ أطعته. قال: **تشهد أن لا إله إلاّ الله، وحده لا شريك له، وأنّ محمّدًا رسول الله؟** قلت: أشهد أن لا إله إلاّ الله، وحده لا شريك له، وأنّ محمّدًا رسول الله، فقال ﷺ: **أنا رسول الله. يا أبا ذرّ، انطلق إلى بلادك؛ فإنّك تجد ابن عمٍّ لك قد مات، فخذ ماله، وكن بها، حتّى يظهر أمري.** قال أبو ذرّ: فانطلقت إلى بلادي، فإذا ابن عمٍّ لي قد مات، وخلّف مالاً كثيرًا في ذلك الوقت الذي أخبرني فيه رسول الله ﷺ، فاحتويت على ماله، وبقيت ببلادي حتّى ظهر أمر رسول الله ﷺ، فأتيته»[1].

الثاني: روايات حول مَنْ أسلموا بالشهادتين

حفلت السيرة النبويَّة بروايات الذين أسلموا في عهد رسول الله ﷺ من خلال الشهادتين فقط، ونعرض منها ما يأتي:

أ - إسلام أُسيد بن أبي أناس

روى ابن عساكر، في تاريخ مدينة دمشق، رواية حول إسلام أُسيد بعدما أهدر رسول الله ﷺ دمه، فأقبل حتّى جلس بين يدي رسول الله ﷺ، فقال: يا محمّد، أهدرت دم أسيد؟، قال ﷺ: «**نعم**»، قال: «أفتقبل منه إن جاءك مؤمنًا»؟ قال ﷺ: «**نعم**»، فوضع يده في يد النبيّ ﷺ فقال: يا محمّد، هذه يدي في يدك، أشهد أنّك رسول الله، وأن لا إله إلاّ الله». فأمر رسول الله ﷺ رجلاً أن يصرخ: «**إنّ أسيد بن أبي أناس قد آمن، وقد آمنه رسول الله ﷺ**»[2].

---

(1) الصدوق، محمّد، الأمالي، ص569.

(2) ابن عساكر، علي، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، (لا، ط)، بيروت، دار الفكر، 1415هـ، ج20ص20-21. ابن حجر العسقلاني، أحمد، الإصابة، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوض، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، ج2 ص14. ابن سعد، محمّد، الطبقات الكبرى، (لا، ط) بيروت، دار صادر، (لا، ت)، ج1 ص306.

يُلاحظ في هذه الرواية أنّ النبيّ ﷺ قد قَبِلَ إسلامه بمجرّد الشهادتين.

ب- إسلام عبد الله بن سلام

روى الذهبيّ، في تاريخ الإسلام، بسنده عن أنس، رواية حول إسلام عبد الله بن سلام، بأنّه جاء إلى رسول الله: فقال: «أشهد أنّك رسول الله حقًّا، ولقد علمت يهود أنّي سيّدهم، وابن سيّدهم، وأعلمهم، فادعهم، فاسألهم عنّي قبل أن يعلموا أنّي أسلمت. فأرسل ﷺ إليهم فأتوا، فقال ﷺ لهم: **يا معشر يهود، ويلكم، اتقوا الله، فوالذي لا إله إلاّ هو إنّكم لتعلمون أنّي رسول الله فأسلموا.** قالوا: ما نعلمه. فأعاد ذلك عليهم ثلاثًا، ثمّ قال ﷺ: **فأيُّ رجل فيكم عبد الله بن سلام؟** قالوا: ذاك سيدنا وابن سيدنا، وأعلمنا وابن أعلمنا. قال ﷺ: **أفرأيتم إن أسلم**، قالوا: حاشا لله! ما كان ليسلم. قال ﷺ: **يا ابن سلام اخرج عليهم**، فخرج عليهم، فقال: ويلكم! اتقوا الله، فوالذي لا إله إلاّ هو إنّكم لتعلمون أنّه رسول الله حقًّا، قالوا: كذبت، فأخرجهم رسول الله ﷺ»[1].

يُلاحَظ في هذه الرواية أنَّ النبيّ ﷺ قَبِلَ إسلام ابن سلام بمجرّد الشهادة الثانية، بأنّ محمّدًا رسول الله، ومن الواضح أنّها تطوي، ضمنها، الشهادة الأولى بالتوحيد، كما تقدّم.

ج- إسلام عمير بن وهب

روى ابن هشام في سيرة النّبي ﷺ أنّ عمير بن وهب، بعدما أُسر ابنه في أيدي المسلمين ضمن أسارى بدر، جلس مع صفوان بن أميّة الذي قال -وهو يستذكر أصحاب القليب[2] ومصابهم-: «والله إنّ في العيش بعدهم خيرًا، قال له عمير: صدقتَ والله، أما والله، لولا دَينٌ عليَّ ليس له عندي قضاء، وعيالٌ أخشى عليهم الضيعة بعدي، لركبت إلى محمّد حتّى

(١) الذهبي، محمّد، تاريخ الإسلام، ج٢، ص ٣٢-٣٣.

(٢) المراد من أصحاب القليب الذين قتلوا من المشركين يوم بدر، وأمر رسول الله ﷺ بإلقائهم في القليب أي البئر، وهم: أبو جهل، وشيبة بن ربيعة، وعقبة بن أبي معيط، وعتبة بن ربيعة، والوليد بن المغيرة. [انظر الأندلسي، أبا حيّان، محمّد، تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي معوّض، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ج١، ص ١٧٨].

أقتله؛ فإنّ لي قِبَلَهُم علّةً، ابني أسيرٌ في أيديهم. قال: فاغتنمها صفوان، وقال: عليَّ دينُك، أنا أقضيه عنك، وعيالك مع عيالي أواسيهم ما بقوا، لا يسعني شيء ويعجز عنهم. فقال له عمير: فاكتم عنّي شأني وشأنك. قال: أفعلُ. ثمّ أمر عمير بسيفه، فشُحِّذ له وسُمّ، ثمّ انطلق حتّى قدم به المدينة، فبينا عمر بن الخطّاب في نفر من المسلمين يتحدّثون عن يوم بدر، ويذكرون ما أكرمهم الله به، وما أراهم به من عدوِّهم، إذ نظر عمر إلى عمير بن وهب حين أناخ على باب المسجد مُتَوَشِّحًا السيفَ، فقال: «هذا الكلب عدوّ الله عمير بن وهب، والله ما جاء إلا لشرّ، وهو الذي حرَّش بيننا وحَزَرَنا للقوم يوم بدر». ثمّ دخل عمر على رسول الله ﷺ، فقال: «يا نبيّ الله، هذا عدوُّ الله عمير بن وهب قد جاء متوشِّحًا سيفه». قال ﷺ: «**فأدخله عليّ**»، قال: فأقبل عمر حتّى أخذ بحَمَالة سيفه فَلَبَّبَهُ بها، وقال لرجال ممن كان معه من الأنصار: «ادخلوا على رسول الله ﷺ، فاجلسوا عنده، واحذَروا عليه من هذا الخبيث؛ فإنّه غير مأمون»، ثمّ دخل به على رسول الله ﷺ، فلمّا رآه رسول الله ﷺ، وعمر آخذ بحمالة سيفه في عنقه، قال ﷺ: «**أرسله يا عمر، أُدْنُ يا عمير**»، فدنا، ثمّ قال: «انعموا صباحاً». وكانت تحيّة الجاهليّة بينهم. فقال رسول الله ﷺ: «**قد أكرمنا الله بتحيّة خير من تحيّتك يا عمير، بالسلام تحيّة أهل الجنّة**»، فقال: «أما والله يا محمّد، إنْ كنت بها لحديث عهد»، قال ﷺ: «**فما جاء بك يا عمير**»؟ قال: «جئت لهذا الأسير الذي في أيديكم، فأحسنوا فيه»، قال ﷺ: «**فما بال السيف في عنقك**»؟ قال: «قبَّحها الله من سيوف، وهل أغنَتْ عنّا شيئًا»؟ قال ﷺ: «**أصدقني، ما الذي جئت له**»؟ قال: «ما جئت إلا لذلك»، قال ﷺ: «**بل قعدت أنت وصفوان بن أميّة في الحجر، فذكرتما أصحاب القليب من قريش، ثمّ قلتَ: لولا دَيْنٌ عليّ، وعيال عندي لخرجت حتّى أقتل محمّدًا، فتحمَّل لك صفوان بن أميّة بدَيْنك وعيالك على أن تقتلني له، والله حائلٌ بينك وبين ذلك**». قال عمير: «أشهد أنّك رسول الله، قد كنّا يا رسول الله نُكذِّبك بما كنت تأتينا به من خبر السماء، وما ينزل عليك من الوحي، وهذا أمر لم يحضره إلاّ أنا وصفوان، فوالله إنّي لأعلم ما أتاك به إلاّ الله،

فالحمد لله الذي هداني للإسلام، وساقني هذا المسَاق، ثمّ شَهِدَ شهادة الحقّ، فقال رسول الله ﷺ: **فقّهوا أخاكم في دينه، واقرئوه القرآن، وأطلقوا له أسيره**». ففعلوا[1].

والملاحَظ في هذه الرواية أنّ النبيّ ﷺ من خلال طلبه تفقيه عمير، وتعليمه القرآن قد قَبِلَ الإسلام في المجلس نفسه الذي أقرّ فيه عمير بتلك الشهادة.

د- إسلام شابّ يهوديّ

روى الشوكانيّ، في نيل الأوطار، رواية حول إسلام يهوديّ، عن أنس، قال: «إنّ يهوديًّا قال لرسول الله ﷺ: أشهد أنّك رسول الله»، ثمّ مات. فقال ﷺ: «**صلُّوا على صاحبكم**»[2].

وفي الكتاب نفسه، روى تفصيل رواية حول شابٍّ يهوديّ أسلم، لعلّه هو اليهوديّ نفسُه، الآنف الذكر، إذ نقل فيه عن أبي صخر العقيليّ: «حدّثني رجل من الأعراب، قال: جلبت جلوبةً إلى المدينة في حياة رسول الله ﷺ، فلمّا فرغت من بيعتي، قلت: لألقينَّ هذا الرجل، ولأسمعنَّ منه، قال: فتلقَّاني بين أبي بكر وعمر يمشون، فتبعتهم في أقفائهم، حتّى أتوا على رجلٍ من اليهود ناشرًا التوراة يقرؤها، يعزِّي بها نفسه على ابنٍ له في الموت كأحسن الفتيان وأجمله، فقال رسول الله ﷺ: **أنشدك بالذي أنزل التوراة، هل تجد في كتابك هذا صفتي ومخرجي؟** فقال برأسه: هكذا، أي لا، فقال ابنه: أي، والله الذي أنزل التوراة، إنّا لنجد في كتابنا صفتك ومخرجك، أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّك رسول الله. فقال ﷺ: (**أقيموا اليهوديّ عن أخيكم**)، ثمّ وليَ دفنه ... والصلاة عليه»[3].

في هذه الرواية طبَّق رسول الله ﷺ أحكام الإسلام على هذا الشابّ بمجرد نطقه بالشهادتين.

---

(١) ابن هشام، عبد الملك، سيرة النبيّ ﷺ، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، (لا، ط)، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١م، ج ٢ ص٣٠٨. الهيثمي، علي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (لا، ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م، ج٨، ص ٢٨٤-٢٨٥. ابن كثير، إسماعيل، البداية والنهاية، ج٣ ص ٣٨٢.

(٢) الشوكاني، محمّد علي، نيل الأوطار، (لا،ت)، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م، ج٨، ص ٩.

(٣) المصدر السابق، ص٨-٩.

هـ- إسلام أحد الرعاة

روى الطبرانيّ في المعجم الكبير، بسنده عن قيس بن النعمان السكونيّ، أنّه لما انطلق رسول اللهﷺ، ومعه أبو بكر مستخفيين من قريش، فمرًّا براعٍ، «فقال له رسول اللهﷺ: «**هل من شاة ضربها الفحل؟** قال: لا، ولكن ههنا شاة قد خلفها الجهد. **قال**ﷺ: **ائتني بها**. فأتاه بها، فمسح ضرعها، ودعا بالبركة، فحلب، فسقى أبا بكر، ثمّ حلب، فسقى الراعي، ثمّ حلب فشرب، فقال له: تالله، ما رأيت مثلك، من أنت؟ قال ﷺ: **إن أخبرتك تكتم عليّ**»؟، قال: نعم، قالﷺ: **أنا محمّد رسول الله**، قال: أنت الذي تزعم قريش أنّك صابئيّ؟، قالﷺ: **إنّهم يقولون ذلك**. قال: فإنّي أشهد أنّك رسول الله؛ وإنّه لا يقدر على ما فعلت إلا رسول. ثمّ قال له: أتبعك؟ فقال له النبيّﷺ: **أمّا اليوم فلا، ولكن إذا سمعت أنّا قد ظهرنا، فائتنا**. فأتى النبيّﷺ بعد ما ظهر بالمدينة»[1].

وفي هذه الرواية قَبِلَ النبيّﷺ إسلام هذا الراعي بمجرّد الشهادة بأنّ محمّدًا رسول الله، والتي تطوي الشهادة بالتوحيد، كما ذكرنا سابقًا.

إضافة إلى الروايات السابقة التي فيها إمضاء واضح من النبيّﷺ على إسلام من تشهَّد بالشهادتين، فإنّ هناك الكثير من قصص الذين أسلموا في العهد النبويّ الشريف بمجرَّد الشهادتين، وأصبحوا جزءًا من المجتمع الإسلاميّ من دون اعتراضٍ من أحد، مع خلوّ تلك الروايات من بيانٍ نبويّ خاصّ بإمضاء إسلامهم.

ومن هذه الروايات نورد ما يأتي:

و- إسلام أبي العاص ابن الربيع

نقل ابن هشام في سيرة النبيّﷺ عن ابن إسحاق في رواية حول إسلام أبي العاص:

---

(١) الطبراني، سليمان، المعجم الكبير، ج٨، ص٣٤٤.

«حدّثني عبد الله بن أبي بكر: إنّ رسول الله ﷺ بعث إلى السريَّة الذين أصابوا مال أبي العاص، فقال ﷺ لهم: **إنّ هذا الرجل منّا حيث قد علمتم، وقد أصبتم له مالاً، فإن تحسنوا، وتردّوا عليه الذي له، فإنّا نحبّ ذلك، وإن أبيتم، فهو فيء الله الذي أفاء عليكم، فأنتم أحقّ به،** فقالوا: يا رسول الله، بل نردّه عليه، فردّوه عليه، حتّى إنّ الرجل ليأتي بالدلو، ويأتي الرجل بالشَنَّة[1] وبالإداوة[2]، حتّى إنّ أحدهم ليأتي بالشِّظاظ[3]، حتّى ردّوا عليه ماله بأسره، لا يفقد منه شيئًا، ثمّ احتمل إلى مكّة، فأدّى إلى كلّ ذي مال من قريش ماله، ومن كان أبضع معه، ثمّ قال: يا معشر قريش، هل بقي لأحد منكم عندي مال لم يأخذه؟ قالوا: لا، فجزاك الله خيرًا! فقد وجدناك وفيًّا كريمًا، قال: فأنا أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا عبده ورسوله. والله ما منعني من الإسلام عنده إلاّ تخوُّف أن تظنُّوا أنّي إنّما أردت أن آكل أموالكم. فلمّا أدّاها الله إليكم، وفرغت منها أسلمت. ثمّ خرج حتّى قدم على رسول الله ﷺ»[4].

ز- إسلام نوفل بن الحارث

روى أحمد بن عبد الله الطبري، في ذخائر العقبى، أنّه لما أُسر نوفل بن الحارث ببدر، «قال له رسول الله ﷺ: **إفدِ نفسك يا نوفل**، قال: ما لي شيء أفدي به، قال ﷺ: **افدِ نفسك برماحك التي بجدّة**، فقال: والله، ما علم أحدٌ أنّ لي بجدة رماحًا غيري بعد الله، أشهد أنّك رسول الله، وفدى نفسه بها»[5].

---

(١) الشَنَّة: الشِّنان: الأسقية الخَلِقة، واحدها شَنّ وشَنَّة. وهي أشد تبريداً للماء من الجُدُد. (ابن الأثير، مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طهار الزاوي ومحمود الطناحي، ط٤، قم، إسماعيليان، ١٣٦٤هـ.ش، ج٢، ص ٥٠٦.

(٢) الإداوة: إناء صغير من جلد يتَّخذ للماء (المصدر السابق، ج١، ص ٣٣).

(٣) الشِّظاظ: خشبة محدَّدة الطرف تدخل في عروتي الجُوَالِقَين أي الخرجين، لتجمع بينهما عند حملهما على البعير. (المصدر السابق، ج٢، ص ٤٧٧).

(٤) ابن هشام، عبد الملك، سيرة النبيّ ﷺ، ج ٢ ص٣٠٣-٣٠٤.

(٥) الطبري، أحمد، ذخائر العقبى، (لا، ط)، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٣٥٦هـ، ص٢٤٣. ابن سعد، محمّد، الطبقات الكبرى، ج٤ ص ٤٦. ابن الأثير، علي، أسد الغابة، (لا، ط)، بيروت، دار الكتاب العربيّ، (لا، ت)، ج٥ ص ٤٦. الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله، المستدرك، تحقيق يوسف المرعشلي، (لا، ط)، بيروت، دار المعرفة، (لا، ت)، ج ٣، ص٢٤٦.

ح- إسلام رجل من عبد القيس

روى الحاكم، في المستدرك، أنَّ وفد بني القيس قدموا على رسول اللهﷺ، و«بينما هم قعودٌ عنده، إذ أقبلﷺ عليهم، فقالﷺ لهم: تمرةٌ تدعونها كذا، وتمرة تدعونها كذا، حتّى عدّ ألوان تمراتهم أجمع، فقال له رجل من القوم: بأبي أنت وأمّي يا رسول الله، لو كنتَ ولدتَ في جوفِ هَجَرٍ[1]، ما كنت بأعلم منك الساعة، أشهد أنّك رسول الله»[2].

ط- إسلام الحارث بن أبي ضرار

روى ابن هشام في سيرة النبيّﷺ: «لمّا انصرف رسول اللهﷺ من غزوة بني المصطلق، ومعه جويرية بنت الحارث، وكان بذات الجيش، دفع جويرية إلى رجل من الأنصار وديعة، وأمره بالاحتفاظ بها، وقدم رسول اللهﷺ المدينة، فأقبل أبوها الحارث بن أبي ضرار بفداء ابنته، فلما كان بالعقيق[3]، نظر إلى الإبل التي جاء بها للفداء، فرغب في بعيرين منها، فغيّبهما في شِعْبٍ من شعاب العقيق، ثمّ أتى النبيّﷺ، وقال: يا محمّد، أصبتم ابنتي، وهذا فداؤها. فقال رسول اللهﷺ: **فأين البعيرانِ اللذانِ غيّبْتَهُما بالعقيق في شعْبِ كَذا وكَذا؟** فقال الحارث: أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّك محمّد رسول الله، فوالله ما اطّلع على ذلك إلا الله، فأسلم الحارث، وأسلم معه ابنان له، وناس من قومه..»[4].

ي- إسلام سلمان الفارسيّ

روى ابن أبي شيبة في المصنَّف رواية حول إسلام سلمان الفارسيّ، والتي تتضمَّن علمه بالآيات الثلاث للنبيّ القادم وهي أنه يأكل الهديَّة، ولا يأكل الصدقة، وعند

---

(١) هجر: بلد معروف في البحرين، وفيه المثل المشهور: (كجالب التمر إلى هجر). انظر ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج٥، ص٢٥٧.

(٢) الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله، المستدرك، ج٤ ص٢٠٣-٢٠٤. الطبراني، سليمان، المعجم الأوسط، (لا، ط)، (لا، م)، دار الحرمين، ١٩٩٥م، ج٦، ص١٦٥-١٦٦.

(٣) العقيق بفتح أوله وكسر ثانيه: تقول العرب لكل مسيل ماء شقّه السيل في الأرض فأنهره ووسعه عقيق، ومنها عقيق بناحية المدينة وفيه عيون ونخل. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ج٤، ص ١٣٨-١٣٩.

(٤) ابن هشام، عبد الملك، سيرة النبيّﷺ، ج ٣ ص٣٤٠.

غضروف كتفه اليمنى خاتم النبوة، فأراد أن يطبِّق هذه العلامات. قال سلمان: «فانطلقت فاحتطبت حطبًا فبعته، وصنعت طعامًا، فأتيت به النبيّ ﷺ، وكان يسيرًا، فوضعته بين يديه، فقال ﷺ: «**ما هذا؟** قلت: صدقة، قال: فقال ﷺ لأصحابه: **كلوا**، ولم يأكل. قال: قلت: هذا من علامته. ثمّ مكثت ما شاء الله أن أمكث، ثمّ قلت لمولاتي: هبي لي يومًا. قالت: نعم. فانطلقت، فاحتطبت حطبًا، فبعته بأكثر من ذلك، وصنعت به طعامًا، فأتيت به النبيّ عليه السلام، وهو جالس بين أصحابه، فوضعته بين يديه، قال ﷺ: **ما هذا؟** قلت: هديَّة. فوضع يده، وقال لأصحابه: **خذوا باسم الله**، وقمتُ خلفه، فوضع رداءه، فإذا خاتم النبوة فقلت: أشهد أنّك رسول الله»[1].

ك- إسلام سعد بن معاذ

ذكر ابن هشام، في سيرة النبيّ ﷺ، رواية حول إسلام سعد بن معاذ الذي كان سيّد قومه، وأنّه بعدما أسلم، أراد أن يدخل قومه الإسلام، فخطب فيهم: «يا بني عبد الأشهل، كيف تعلمون أمري فيكم؟ قالوا: سيّدنا وأفضلنا رأيًا، وأيمننا نقيبةً، قال: فإنّ كلام رجالكم ونسائكم عليّ حرام، حتّى تؤمنوا بالله وبرسوله. قالوا: فوالله ما أمسى في دار ابن عبد الأشهل رجل ولا امرأة إلاّ مسلمًا أو مسلمةً»[2].

ل- إسلام الجارود

وروى ابن هشام أنّ الجارود بن بشر بن المعلّى الذي كان نصرانيًّا «لما انتهى إلى رسول الله ﷺ كلَّمه، فعرض عليه رسول الله ﷺ الإسلام، ودعاه إليه، ورغّبه فيه، فقال: يا محمّد، إنّي قد كنت على دين، وإنّي تارك ديني لدينك، أفتضمن لي ديني؟ (قال:) فقال رسول الله ﷺ: **نعم، أنا ضامن لك أن قد هداك الله إلى ما هو خير منه**، (قال:) فأسلم وأسلم أصحابه. (إلى أن قال:) فلمّا رجع من قومه من كان أسلم

(١) ابن أبي شيبة، عبد الله، المصنّف، ج٨، ص٤٥٢-٤٥٤. ابن حبّان، صحيح ابن حبّان، ج١٦ ص٦٥-٦٦. ابن عساكر، علي، تاريخ مدينة دمشق، ج٢١ ص ٣٩١.

(٢) ابن هشام، عبد الملك، سيرة النبيّ ﷺ، ج٢، ص ٤٥.

منهم إلى دينهم الأوّل مع الغَرُور ابن المنذر بن النعمان بن المنذر، قام الجارود، فتكلّم، فشهد شهادة الحقّ، ودعا إلى الإسلام، فقال: أيّها الناس إنّي أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا عبده ورسوله، وأُكَفِّر من لم يشهد»[1].

٤- الإسلام بالشهادتين والإيمان بالمعاد

أ- روى ابن حنبل، في مسنده، رواية حول رجل من الأنصار، جاء إلى النبيّ ﷺ بجارية له، فقال: «يا رسول الله، عليَّ رقبة مؤمنة، فأعتق هذه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: **أتشهدين أن لا إله إلاّ الله؟** قالت: نعم، قال ﷺ: **أتشهدين أنَّ محمّدًا رسول الله؟**، قالت: نعم، قال ﷺ: **أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟** قالت: نعم. قال ﷺ: **أعتقها**»[2].

ومن المسلّم به من أحكام الإسلام أنّ الإيمان المشروط، في العتق الواجب في الكفَّارة، ليس إلاّ الإسلام الظاهريّ، ومع ذلك فإنّ النبيّ ﷺ سألها عن إيمانها بالبعث.

ب-روى، المفيد، في الاختصاص، عن ابن عبّاس، أنّ النبيّ ﷺ سُئِلَ « وما الإسلام؟ قال ﷺ: **شهادة أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّدًا عبده ورسوله، وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها، وأنّ الله يبعث من في القبور**»[3].

٥- الشهادتان وجملة من الشريعة

ونستعرض ذلك ضمن أحاديث النبيّ ﷺ والروايات الواردة حول من أسلموا بذلك.

الأوّل: الأحاديث النبويّة

أ- أخرج البخاريّ في صحيحه عن ابن عبّاس (رض) أنَّ رسول الله ﷺ قال لمعاذ ابن جبل حين بعثه إلى اليمن: «**إنّك ستأتي قومًا من أهل الكتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله،**

(١) المصدر السابق، ج٤ ص٢٤٢-٢٤٣.

(٢) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص ٤٥٢. البيهقي، أحمد، السنن الكبرى، ج٧ ص ٣٨٨.

(٣) المفيد، محمّد، الاختصاص، تحقيق علي أكبر الغفاري، ط١، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٢، ص ٤٣.

فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كلّ يوم وليلة، فإنْ هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم، فتُرَدُّ على فقرائهم، فإنْ هم أطاعوا لك بذلك، فإيّاك وكرائم أموالهم، واتّقِ دعوة المظلوم؛ فإنّه ليس بينه وبين الله حجاب»[1].

وفي هذا الحديث احتمالان: أوّلهما: أنّ الإسلام يتحقّق بمجرّد الشهادتين، استفادة من التفريق بين الدعوة «**فادعهم**» والإخبار «**فأخبرهم**»، بأن يقال: باستجابتهم للإقرار بالشهادتين يتحقَّق الإسلام، ثمّ بعد ذلك يخبرهم عن الواجبات. وقد لا يقبل بعضهم بهذا التفريق، فيكون الحديث دالاًّ على أنّ الإسلام يتحقّق بالشهادتين، وبجملة من الشريعة(الصلاة والزكاة) وهذا هو الاحتمال الثاني في الحديث.

ب- أخرج البخاريّ في صحيحه، بسنده عن ابن عمر، عن رسول الله ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله، وأنَّ محمّدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم، إلاّ بحق الإسلام، وحسابهم على الله»[2].

ج- روى مسلم، بسنده عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «**أقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله، ويؤمنوا بي وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم، إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله**»[3].

يلاحظ في هذا الحديث أنّه رتّب آثار الإسلام على الإيمان بالشريعة التي جاء بها رسول الله، وليس العمل بها.

د- روى النسائيّ، بسنده عن ابن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل**

---

(1) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج5، ص109.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص39.

المشركين حتّى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا عبده ورسوله، فإذا شهدوا أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا عبده ورسوله، وصلّوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا، وأكلوا ذبائحنا، فقد حرِّمت علينا دماؤهم وأموالهم إلاّ بحقّها»[1].

هـ- روى مسلم، في صحيحه، بسنده عن عمر بن الخطّاب، قال: «بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يُرى علْيه أثر السفر، ولا يعرفه منّا أحد، حتّى جلس إلى النبيّ ﷺ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفّيه على فخذيه، وقال: يا محمّد، أخبرني عن الإسلام. فقال رسول الله ﷺ: **«الإسلام أن تشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنَّ محمّدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت، إن استطعت إليه سبيلاً»**[2].

٢٧- نقل صاحب مستدرك الوسائل، عن كتاب ابن قيس الهلاليّ، بسنده عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام **أنّه قال: «إنّ جبرئيل أتى رسول الله ﷺ** في صورة آدميّ، فقال له: ما الإسلام؟ فقال ﷺ: **شهادة أن لا إله إلاّ لله، محمّد رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان، والغسل من الجنابة»**[3].

الثاني: روايات حول من أسلموا بذلك

أ- إسلام ضمام بن ثعلبة

روى ابن هشام، في سيرة النبيّ ﷺ عن ابن إسحاق، بسنده عن ابن عبّاس، قال: «بعثَتْ بنو سعد بن بكر ضمام بن ثعلبة وافداً إلى رسول الله صلّى الله عليه

(١) النسائي، أحمد، سنن النسائي، ج٧، ص ٧٥. انظر المضمون نفسه بتعبير آخر في: ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص١٩٩. ابن المبارك، عبد الله، مسند ابن المبارك، تحقيق مصطفى عثمان محمّد، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ص١٠٦-١٠٧. ابن حبَّان، صحيح ابن حبّان، ج١٢، ص ٢١٥- ٢١٦. البغداديّ، أحمد، تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج١٠، ص ٢٦٤.

(٢) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج١ ص٢٨-٢٩. السجستاني، سليمان، سنن أبي داود، ج٢ ص٤١١-٤١٢. البيهقي، أحمد، السنن الكبرى، ج٤ ص٣٢٥.

(٣) النوري، حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ط١، بيروت، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٩٨٧م، ج١ ص ٧٠.

وسلّم، فقدم عليه، وأناخ بعيره على باب المسجد، ثمّ عقله، ثمّ دخل المسجد، ورسول الله صلّى الله عليه وسلّم جالس في أصحابه، وكان ضمام رجلاً جلدًا أشعر ذي غديرتين، فأقبل حتّى وقف على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في أصحابه، فقال: أيّكم ابن عبد المطّلب؟ قال: فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: **أنا ابن عبد المطّلب.** قال: أمحمّد؟ قال: **نعم.** قال: يا ابن عبد المطّلب، إنّي سائلك ومغلّظ عليك في المسألة، فلا تجدنّ في نفسك. قال ﷺ: **لا أجد في نفسي، فسل عمّا بدا لك.** قال: أنشدك الله إلهك، وإله من كان قبلك، وإله من هو كائن بعدك، آلله بعثك إلينا رسولاً؟ قال: **اللّهم نعم.** قال: فأنشدك الله إلهك، وإله من كان قبلك، وإله من هو كائن بعدك، آلله أمرك أن تأمرنا أن نعبده وحده لا نشرك به شيئًا، وأن نخلع هذه الأنداد التي كان آباؤنا يعبدون معه»؟ قال ﷺ: **اللّهم نعم.** قال: فأنشدك الله إلهك وإله من كان قبلك، وإله من هو كائن بعدك، آلله أمرك أن نصلّيّ هذه الصلوات الخمس؟ قال ﷺ: **اللّهم نعم.** قال: ثمّ جعل يذكر فرائض الاسلام فريضة فريضة: الزكاة، والصيام، والحجّ وشرائع الإسلام كلّها، ينشده عند كلّ فريضة منها، كما ينشده في التي قبلها، حتّى إذا فرغ قال: فإنّي أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأشهد أنّ محمّدًا رسول الله، وسأؤدّي هذه الفرائض، وأجتنب ما نهيتني عنه، ثمّ لا أزيد ولا أنقص. ثمّ انصرف إلى بعيره راجعًا. قال: فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: **إنْ صدق ذو العقيصتين دخل الجنّة**»[1].

الملاحظ أنّ ضمام بن ثعلبة، حينما أعلن إسلامه، عقّب على إقراره بالشهادتين، التزامه بتأدية الفرائض واجتناب المنهيّات، وهذا الأمر يعمُّ ما لو كان الالتزام بالشريعة له موضوعيّة في تحقيق الإسلام أو لا، إلاّ أنّه على أعمّيته يسوّغ إدراج هذه القصّة تحت العنوان الخامس.

---

(١) ابن هشام، عبد الملك، سيرة النبيّ ﷺ، ج٤، ص٢٤١-٢٤٢.

ب- إسلام وفد ثقيف

روى ابن هشام في سيرة النبيّ ﷺ أنّ ثقيفًا اجتمعت، وقرَّرت إرسال وفدٍ إلى رسول الله ﷺ يريدون البيعة والإسلام، «فلمَّا قدموا على رسول الله ﷺ ضرب عليهم قبّة في ناحية مسجده، كما يزعمون، فكان خالد بن سعيد بن العاص هو الذي يمشي بينهم وبين رسول الله ﷺ، حتّى اكتتبوا كتابهم، وكان خالد هو الذي كتب كتابهم بيده، وكانوا لا يطعمون طعامًا يأتيهم من عند رسول الله ﷺ حتّى يأكل منه خالد، حتّى أسلموا وفرغوا من كتابهم، وقد كان فيما سألوا رسول الله ﷺ أن يدع لهم الطاغية، وهي اللاّتُ لا يهدمها ثلاث سنين، فأبى رسول الله ﷺ ذلك عليهم، فما برحوا يسألونه سنةً سنةً، ويأبى عليهم حتّى سألوا شهرًا واحدًا بعد مقدمهم، فأبى عليهم أن يدعها شيئًا مسمًّى، وإنما يريدون بذلك، فيما يُظهِرُون، أن يتسلَّموا بتركِها من سُفَهَائِهم ونسائهم وذراريهم، ويكرهون أن يرَوِّعوا قومهم بهدمها حتّى يدخلهم الإسلام، فأبى رسول الله ﷺ إلاّ أن يبعث أبا سفيان بن حرب والمغيرة ابن شعبة فيهدماها، وقد كانوا سألوه، مع ترك الطاغية، أن يُعفيهم من الصلاة، وأن لا يكسروا أوثانهم بأيديهم، فقال رسول الله ﷺ: **أمّا كسر أوثانكم بأيديكم فسنعفيكم منه، وأمَّا الصلاة، فإنّه لا خير في دين لا صلاة فيه**. فقالوا: يا محمّد، فسنؤتيكها، وإن كانت دَنَاءَةً. فلما أسلموا، وكتب لهم رسول الله ﷺ كتابهم، أمَّرَ عليهم عثمان بن أبي العاص»[1].

من الواضح أنَّ النبيَّ ﷺ قد عرض عليهم، لقبول إسلامهم، سلّة تحتوي عناصر عديدة منها بعض الواجبات في الشريعة وهي الصلاة. كما أنَّ اللافت، في هذه القصّة، أنَّ رسول الله ﷺ قبل إسلامهم، مع ما يبدو من موقفهم من عدم اقتناع كامل بما يفعلونه.

---

(١) ابن هشام، عبد الملك، سيرة النبيّ ﷺ، ج٤، ص ١٩٧.

دراسة الروايات

بعد عرض الروايات الواردة حول العناوين الخمسة المتقدِّمة، والحاكية عن محقِّقات الهويّة الإسلاميّة، أو المقاربة لها، ندخل في دراستها على أساسين، أوّلهما يدور حول مدى اعتبار وحجيَّة تلك الروايات، أو غيرها، ممّا يدلّ على تلك العناوين، وثانيهما حول دلالتها والمستفاد منها.

ولكن في البداية، لا بدّ من إيضاح أنّ العنوان الأوّل «**أسلمت لله**» الوارد في رواية صحيح البخاريّ السابقة، لا يحمل بياناً يفصِّل محقِّقات الهويَّة الإسلاميّة؛ إذ ما في الرواية هو تعبير عن عنوان الإسلام، لا محقِّقاته.

أمّا العنوان الثاني «**أشهد أن لا إله إلاّ الله**»، فلا يوجد قائل بأنّ هذه الشهادة وحدها تحقّق الهويّة الإسلاميّة بدون أن تنضمّ إليها الشهادة الثانية، أو ما يعبِّر عنها.

وعليه، إمّا أن تُحمل الروايات بإسلام من نطق بالشهادة الأولى فقط على العنوان الثالث (الإسلام بالشهادتين) على أساس وجود قرينة خارجيَّة على اعتراف صاحبها بنبوّة محمّد بن عبد اللهﷺ، وإمّا أن لا تكون الروايات في مورد الحديث عن إسلام المقرّ بالشهادة الأولى فقط، إنّما عن حصانته من القتل ونحوه؛ لأنه من خلال إقراره بتوحيد الله يكون قد أخرج نفسه من الشرك المسوِّغ لهدر الدم ونحوه، بحسب ظاهر الرواية، وعلى هذا قد يُحمل استنكار النبيّﷺ في الروايتين الأوليين؛ إذ لا مسوِّغ لقتل من شَهِدَ بأن لا إله إلاّ الله، وقد أعلن عن خروجه من الشرك إلى التوحيد. وكذا الحال في الروايتين الأخيرتين.

بقيت العناوين الثلاثة الأخيرة التي وردت، في مقام بيان محقِّقات الهويَّة الإسلاميّة، وعليه، فإنَّ البحث على الأساسين السابقين سيقتصر عليها.

١- روايات الإسلام بالشهادتين

من الواضح عند مطالعة مصادر الروايات السابقة الواردة تحت عنوان الإسلام

بـ:«الشهادتين» أنّ جملة منها لا شكَّ في اعتبارها وحجيَّتها على مستوى السند. ويكفي في ذلك ملاحظة ورود الروايات الثلاث، كالأولى منها في بعض الصحاح الستَّة، فالرواية الأولى رواها مسلم في صحيحه، والثانية رواها البخاريّ ومسلم في صحيحيهما، إضافةً إلى أبي داوود في سُننه، والثالثة رواها البخاريّ في صحيحه، وعلَّق عليها ابن قدامة في المغني بكونها متّفقًا عليها. هذا كلّه في ما يخصّ أهل السُّنَّة.

أمّا الشيعة - بغضِّ النظر عن سند ما تقدّم من روايات تُفيد الاكتفاء بالشهادتين، في تحقيق هويَّة الإسلام - فإنَّهم أوردوا روايات أخرى تفيد هذه النتيجة نفسَها، وهي ذات اعتبار وحجيّة عندهم. منها ما رواه الكلينيّ بسند معتبر عن جعفر بن محمّد الصادق:» الإسلام شهادة أن لا إله إلاّ الله، والتصديق برسول الله ، به حُقنت الدماء، وعليه جرت المناكح، وعلى ظاهره جماعة الناس»[1]. وما رواه أيضًا بسند معتبر أنَّ جميل بن دراج سأل أبا عبد الله (أي الصادق) عن الإيمان، فقال:» شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله»[2]. ومن الواضح أنّ المراد من الإيمان هنا هو الإسلام.

وإنّ مقتضى إطلاق هاتين الروايتين عدم اعتبار أيّ شيء آخر غير الشهادتين، في تحقيق الهويَّة الإسلاميّة، كما يؤيّدهما ما أورده مرتضى الأنصاريّ، في فرائد الأصول، عن محمّد بن علي الباقر «....ثمّ بعث له محمّدًا، وهو يمكث عشر سنين، فلم يمت بمكّة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنَّ محمّدًا رسول الله إلاّ أدخله الجنة»[3].

هذا إضافة إلى السيرة المشهورة للنبيّ ﷺ عند أهل السُّنَّة والشيعة بأنّه كان يقبل الإسلام ممّن أقرَّ بالشهادتين، من دون أن يلزمه بأيّة إضافة أُخرى. وقد استعرضنا بعض الروايات الواردة في ذلك، من كتب الفريقين.

---

(١) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٣) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ط١، قم، مجمع الفكر الإسلاميّ، ١٤١٩هـ، ج١، ص ٥٦١.

المُراد من الشهادتين المحقِّقتين للإسلام

ليس المقصود، من هذا العنوان، البحث الدلاليّ المضمونيّ للشهادتين، بل كيفيَّة تحقُّق الإسلام بهما، وحول هذا نعرض وجهين أساسيّين:

الوجه الأوَّل

المراد أنَّ مجرّد النطق والإقرار اللسانيّ بالشهادتين من الكافر، يكفي في انتقاله إلى الإسلام، وبالتالي تحقيق آثار الإسلام بالنسبة إليه، حتّى لو علمنا أنّه يضمر في باطنه عدم التصديق بمضمونهما، لكنّه لم يظهر ذلك علنًا.

وقد تبنَّى هذا الوجه، وقال به الشافعيّ الذي صرَّح في كتاب «**الأُمّ**» بأمرين:

الأوّل: إنّ الإسلام يُعتبر فيه فقط الشهادتان دون غيرهما من العقائد كالإيمان بالمعاد، فضلاً عن الأعمال المفروضة فيه، فقال: « الإسلام أن تشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله، وتبرأ ممّا خالف الإسلام من دين، فإذا فعلت، فهذا كمال وصف الإسلام، وأحبّ أن لو امتحنها بالإقرار بالبعث بعد الموت، وما أشبهه»[1].

الثاني: إنّ إظهار الشهادتين كافٍ في تحقّق الهويّة الإسلاميّة وآثارها، حتّى لو علم أنّه يُضمر خلاف مضمونها، قال: «قال الله تبارك وتعالى لنبيِّه ﷺ: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[2]...فبيَّن أنّ إظهار الإيمان ممّن لم يزل مشركًا حتّى أظهر الإيمان، وممّن أظهر الإيمان ثمّ أشرك بعد إظهاره، ثمّ أظهر الإيمان، وممّن أظهره في أيِّ هذين الحالين كان، وإلى أيِّ كفر صار، كُفر يُسِرُّه أو يظهره؛ وذلك أنّه لم يكن للمنافقين دين يظهر كظهور الدين الذي له أعياد، وإتيان كنائس، وإنّما كان كُفْرَ جُحد وتعطيلٍ، وذلك بُيِّنَ في كتاب الله عزّ وجلّ، ثمّ في سُنَّة رسول الله ﷺ: بأنّ الله عزّ وجلّ أخبر عن المنافقين بأنّهم اتخذوا إيمانهم جُنّةً، يعني، والله أعلم، من القتل، ثمّ

(١) الشافعي، محمّد، الأم، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٣م، ج٥ ص ٢٩٨.

(٢) سورة المنافقون، الآية ١.

أخبر الوجه الذي اتخذوا به إيمانهم جُنّةً، فقال: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ... ﴾[١]، فأخبر عنهم بأنّهم آمنوا، ثمّ كفروا بعد الإيمان كفرًا، إذا سئلوا عنه أنكروه، وأظهروا الإيمان وأقرّوا به، وأظهروا التوبة منه وهم مقيمون فيما بينهم. وبيّن الله أنّهم على الكفر، قال الله جلّ ثناؤه: ﴿ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ .... ﴾[٢]، فأخبر بكفرهم، وجحدهم الكفر، وكذب سرائرهم بجحدهم، وذكر كفرهم في غير آية، وسمّاهم بالنفاق[٣]؛ إذ أظهروا الإيمان، وكانوا على غيره، قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴾[٤]، فأخبر عزّ وجلَّ عن المنافقين بالكفر، وحكم فيهم بعلمه من أسرار خلقه ما لا يعلمه غيره بأنّهم في الدرك الأسفل من النار، وأنّهم كاذبون بإيمانهم، وحكم فيهم جلّ ثناؤه في الدنيا بأن ما أظهروا من الإيمان، وإن كانوا به كاذبين، لهم جُنَّةٌ من القتل، وهم المسرُّون الكفر، المظهرون الإيمان. وبيّن على لسانه ﷺ مثل ما أنزل في كتابه أنَّ إظهار القول بالإيمان جُنَّةٌ من القتل، أقرَّ من شَهِدَ عليه بالإيمان بعد الكفر أو لم يقرّ، إذا أظهر الإيمان، فإظهاره مانع من القتل، وبيَّن رسول الله ﷺ إذا حقن الله تعالى دماء من أظهر الإيمان بعد الكفر أنّ لهم حكم المسلمين من الموارثة، والمناكحة، وغير ذلك من أحكام المسلمين. فكان بيِّنًا في حُكم الله عزَّ وجلّ في المنافقين، ثمّ حكم رسوله ﷺ أنّ ليس لأحد أن يحكم على أحد بخلاف ما أظهر من نفسه، وأنّ الله عزَّ وجلّ إنّما جعل للعباد الحكم على ما أظهره، لأنّ أحدًا منهم لا يعلم ما غاب إلاّ ما علّمه الله عزَّ وجلّ، فوجب على من عقل عن الله أن يجعل الظنون كلّها في الأحكام معطّلة، فلا يحكم على أحد بظنّ»[٥].

---

(١) سورة المنافقون، الآية ٣.

(٢) سورة التوبة، الآية ٧٤.

(٣) هكذا وردت في كتاب الأم، والأنسب أن يقال وسَمَهم بالنفاق، أو سمّاهم بالمنافقين.

(٤) سورة النساء، الآية ١٤٥.

(٥) الشافعي، محمّد، الأم، ج٦، ص ١٦٩-١٧٠.

من الواضح، في هذا النصّ، أنَّ الشافعيّ حكم بإسلام من أظهر الشهادتين، من دون أن يُعبأ بما أسرّه وأضمره في قلبه، بما أنَّه لم يُظهر الكفر.

وقد استدلّ الشافعيّ، على رأيه هذا، ببعض الروايات الواردة عن النبيّ ﷺ، كالرواية التي تقدّمت، وفيها سُئِلَ رسول الله: «يا رسول الله، أرأيت إنْ لقيت رجلاً من الكفّار، فقاتلني، فضرب إحدى يديّ بالسيف فقطعها، ثمّ لاذ منّي بشجرة، فقال: أسلمتُ لله، أفأقتله يا رسول الله، بعد أن قالها؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا تقتله؛ فإنّك إن قتلته، فإنّه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنّك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قالها»[1].

ويعلّق الشافعيّ على هذه الرواية بقوله: «فأخبر رسول الله ﷺ، أنّ الله حرَّم دم هذا بإظهاره الإيمان في حال خوفه على دمه، ولم يُبحه، بالأغلب أنّه لم يسلم إلاّ متعوّذًا من القتل بالإسلام»[2].

ومن الروايات التي استدلّ بها على قوله: ما رواه، بسنده عن عبيد الله بن عديّ بن الخيار، أنّ رجلاً سارَّ رسول الله ﷺ، فلم ندرِ ما سارّه، حتّى جَهَرَ رسول الله ﷺ، فإذا هو يستأذنه في قتل رجل من المنافقين»، فقال رسول الله ﷺ: أليس يشهد أن لا إله إلاّ الله؟، قال: بلى، ولا شهادة له. قال ﷺ: أليس يصلّي؟، قال: بلى، ولا صلاة له، فقال النبيّ ﷺ: أولئك الذين نهاني الله عنهم»[3].

وهنا علّق الشافعيّ بقوله: «فأخبر رسول الله ﷺ المستأذن في قتل المنافق إذا أظهر الإسلام أنّ الله نهاه عن قتله، وهذا موافق كتاب الله عزَّ وجلّ بأنّ الإيمان جُنَّة، وموافق سُنَّة رسول الله ﷺ وحكم أهل الدنيا، وقد أخبر الله عنهم أنّهم في الدرك الأسفل من النار»[4].

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٠.

(٢) الشافعي، محمّد، الأم، ج٦، ص ١٧٠.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق نفسه.

وأيضًا استدلّ بما رواه بسنده، «عن أبي هريرة، عن النبيّﷺ قال: **لا أزال أقاتل الناس حتّى يقولوا: لا إله إلاّ الله**»، فإذا قالوا عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله»[1].

وعقّب عليها الشافعيّ بقوله: «وهذا موافق ما كتبنا قبله من كتاب الله وسُنَّة نبيّهﷺ، وبيَّن أنّه إنّما يحكم على ما ظهر، وأنّ الله تعالى وليّ ما غاب؛ لأنّه عالم بقوله: «وحسابهم على الله»[2].

وخلاصة ما مرَّ أنَّ الشافعيّ استفاد من النصوص التي عرضها كون المحقِّق للهويّة الإسلاميّة يقتصر على إظهار الشهادتين، بغضّ النظر عمَّا يضمر قائلهما في قلبه، بما أنَّه لم يظهر خلافهما.

وكذلك بنى الإيجي في «المواقف»، والجرجانيّ في شرحه على أنّ الإسلام الظاهريّ، وبتعبير الأخير: (الإيمان ظاهرًا) يتحقّق من خلال الإقرار باللسان من دون ضرورة للاطلاع على ما في القلب، فقالا: «(لا نزاع في أنّه) أي التصديق اللسانيّ (يُسمى إيمانًا لغةً)؛ لدلالته على التصديق القلبيّ، (و) لا في (أنه يترتّب عليه) في الشرع (أحكام الإيمان ظاهرًا)؛ فإنّ الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة، والتصديق القلبيّ أمر خفي لا يُطَّلع عليه بخلاف الإقرار باللسان، فإنّه مكشوف بلا سترة، فيناط به الأحكام الدنيويّة»[3].

ومن القائلين بهذا الوجه ثلّة من فقهاء الشيعة:

منهم الفقيه الهمدانيّ حيث قال، في مصباح الفقيه: «هل يكفي الإقرار والتديُّن الصوريّ في ترتيب أثر الإسلام من جواز المخالطة والمناكحة والتوارث، أم يُعتبر مطابقته للاعتقاد، فلو عُلِمَ نفاقه وعدم اعتقاده حُكِمَ بكُفره، وأمّا لو لم يُعلم بذلك

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) الجرجاني، علي، شرح المواقف لعبد الرحمن الإيجي، ط١، مصر، مطبعة السعادة، ١٩٠٧م، ج٨ ص ٣٢٥. (حافظنا في عرض النص على ما هو مُتّبعٌ في الكتاب، فما بين الهلالين هو كلام الإيجي، والباقي هو كلام الجرجاني).

حُكِمَ بإسلامه نظراً إلى ظاهر القول؟ وجهان: لا يخلو أوَّلُهما عن قوّة، كما يشهد بذلك معاشرة النبيّ ﷺ مع المنافقين المظهرين للإسلام مع علمه بنفاقهم، مضافًا إلى شهادة جملة من الأخبار بكفاية إظهار الشهادتين في الإسلام الذي به يُحقن الدماء، ويجري عليه المواريث، من غير إناطته بكونه ناشئاً من القلب»[1].

ومنهم أبو القاسم الخوئيّ الذي قال: «وأمَّا من حُكِمَ بكفره كذلك (أي من الابتداء)، فالحكم بطهارته يتوقّف على أن يُظهر الإسلام بإقرار الشهادتين، وإن كان إقرارًا صوريًّا، ولم يكن معتقدًا به حقيقة وقلباً.

ويدلُّ على ذلك، مضافًا إلى السيرة المتحقّقة، أنّ النبيَّ كان يكتفي في إسلام الكفرة بمجرّد إجرائهم الشهادتين باللسان، مع القطع بعدم كونهم بأجمعهم، معتقدين بالإسلام حقيقة، وإلى قوله عزَّ من قائل: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[2]، وقوله: ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾[3]، حيث إنّه سبحانه أخبر في الآية الأولى عن كذب المنافقين في اعترافهم برسالته ﷺ، واعترض في الثانية على دعواهم الإيمان، ومع ذلك كلّه كان ﷺ يعاملهم معاملة الطهارة والإسلام، (إلى أن يقول:) وعلى الجُملة، إنّ احترام الدماء والأموال وغيرهما من الآثار مترتّبة على إظهار الشهادتين، ولا يُعتبر في ترتُّبِهَا الاعتقاد بالإسلام قلبًا وحقيقةً»[4].

ومنهم روح الله الخمينيّ الذي استدلّ على أنّ الإسلام يتحقّق بالإقرار اللسانيّ بالشهادتين بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾[5]، وكذلك استدلّ بالروايات الواردة في بيان تحديد الإسلام، وقد عرض منها عدّة روايات، هي الآتية:

---

(١) الهمداني، رضا، كتاب الطهارة من مصباح الفقيه، (لا. ط)، طهران، مكتبة الصدر، ١٣٨٦هـ، ص ٥٦٣.

(٢) سورة المنافقون، الآية ١.

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٤.

(٤) الخوئي، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج٢ ص ٦٩-٧٠.

(٥) سورة الحجرات، الآية ١٤.

١- موثَّقة أبي بصير عن أبي جعفر[أي محمّد الباقر]، قال: «سمعته يقول: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾[1]، فمن زعم أنّهم آمنوا، فقد كذب، ومن زعم أنّهم لم يسلموا، فقد كذب»[2].

٢- موثَّقة جميل بن درّاج قال: «سألت أبا عبد الله [أي جعفر الصادق] عن قول الله عزّ وجل: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[3]. فقال لي: ألا ترى أنَّ الإيمان غير الإسلام؟»[4].

٣- حسنة حمران بن أعين عن محمّد الباقر، قال: «سمعته يقول: الإيمان ما استقرّ في القلب، أفضى به إلى الله عزّ وجلّ، وصدَّقه العمل بالطاعة لله ، والتسليم لأمره. والإسلام ما ظهر عن قول أو فعل، وهو الذي عليه جرت المواريث، وجاز النكاح. ثمّ استشهد بالآية المتقدّمة، وقال: فقول الله عزّ وجل أصدق القول»[5].

٤- موثّقة سماعة المتقدّمة عن جعفر الصادق أنّه قال: «الإسلام شهادة أن لا إله إلاّ الله، والتصديق برسول الله صلّى الله عليه وآله، به حُقِنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة النّاس»[6].

ومنهم محمّد رضا الكلبايكاني الذي فَصَلَ بين الإسلام الظاهريّ والإسلام الواقعيّ، على النحو الذي مرَّ، مبيِّنًا أنّ الإسلام الظاهريّ «يدور مدار الإقرار بالشهادتين فقط»[7]. وقد اعتبر أنّ الآية ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ...﴾[8] تشير إلى هذا الإسلام، ثمّ استدلّ على ما قاله بروايات عديدة، إضافة إلى سيرة المسلمين التي قال فيها: «ولا يزال المسلمون

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١٤.

(٢) الكلينيّ، محمّد، الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥هـ، ج٢، ص ٢٥.

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٤.

(٤) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص ٢٤.

(٥) المصدر السابق نفسه، ص٢٦.

(٦) الخميني، روح الله، كتاب الطهارة، (لا، ط)، قم، مهر، (لا، ت)، ج٣ ص ٢٤١.

(٧) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٢٥. (انظر الكلبايكاني، محمّد رضا، نتائج الأفكار، ط١، قم، دار القرآن الكريم، ١٤١٣هـ، ص ١٤٥).

(٨) سورة الحجرات، الآية ١٤.

على مضيّ الأعصار، ومختلف الأمصار يعاملون المقرَّ لسانًا من ملّة المسلمين، أضف إلى ذلك كلّه أنّ رسول الله ﷺ كان يقول للناس: «قولوا: لا إله إلاّ الله تفلحوا[1]، ولم يقل: اعتقدوا بلا إله إلاّ الله»[2]. وأكمل قائلاً: «وعلى هذا فلا حاجة في ترتّب الأحكام المذكورة إلى أزيدَ من الإقرار بتوحيد الله تعالى ورسالة محمّد ﷺ، سواء كان مذعنًا بذلك أم شاكًّا، بل وإن كان معتقدًا بخلاف ذلك، كما ثبت أنّ رسول الله ﷺ كان يعامل منافقي أصحابه معاملة المسلم للمسلم، مع أنّهم منافقون لم يؤمنوا بالله ولا برسوله، وكان شأنهم الحطّ من كرامة رسول الله، بنسبة ما لا يليق به إليه، وإلصاق أيّ نقيصة به، عند كلّ فرصة تسمح لهم، قال الله تعالى فيهم: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[3]»[4].

الوجه الثاني

المراد من الشهادتين، هو التصديق القلبيّ بمضمونيهما، أمّا الإقرار اللسانيّ فهو إمّا السبيل الظاهريّ للكشف عن هذا التصديق، وإمّا لا بدّ من انضمامه إلى التصديق، ليشكّلا تمام الموضوع للإسلام الظاهريّ، فهذا الوجه له شقّان، يصلح كلُّ شقٍّ ليكون احتمالاً على حدة، لكنّا وجدنا أنّ دمجهما في وجه واحد غير ضائر في هذا البحث، إن لم يكن أفضل؛ وذلك بسبب عدم وضوح الاتّجاه في بعض الأقوال بالنسبة إلى الإقرار، مع وضوحه بالنسبة إلى التصديق، إضافةً إلى أنّ البعض عرض الشقّين في مقولة واحدة كما سيتبيَّن لاحقًا.

وبناءً على هذا الوجه، لو عُلِمَ عدم وجود التصديق القلبيّ للناطق بالشهادتين، لا يُحكم بإسلامه حتّى لو نطق بهما.

وقبل عرض كلام القائلين بهذا الاحتمال، نشير إلى أنَّ البحث -هنا- لا يقتصر

(١) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص٤٩٢.

(٢) الكلبايكانيّ، محمّد رضا، نتائج الأفكار، ص١٤٥.

(٣) سورة المنافقون، الآية ١.

(٤) الكلبايكانيّ، محمّد رضا، نتائج الأفكار، ص١٤٥.

على العنوان الثالث، وهو المتعلّق بالشهادتين فقط، بل يجري أيضًا في العنوانين، الرابع الذي أُضيف فيه الإيمان إلى الشهادتين، والخامس الذي أُضيفت فيه جملة من الشريعة إليهما؛ إذ إنَّ جميع هذه العناوين تشترك بالشهادتين، وعليه، فإنّ البحث -هنا- مُشترك بين العناوين الثلاثة الأخيرة، وليس مقتصراً على عنوان الإسلام بـ الشهادتين.

وقد تبنَّى هذا الاحتمال أبو حنيفة في الكتاب المنسوب إليه «الشرح الميسّر على الفقهين الأبسط والأكبر» قائلاً: «الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى، فمن طريق اللغة فُرِّقَ بين الإسلام والإيمان، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام، ولا يوجد إسلام بلا إيمان، وهما كالظهر مع البطن. والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلِّها»(١).

يبدو من هذا الكلام أنَّ التصديق، من خلال ما يظهر من الشهادتين (وحدهما أو مع ما أُضيفَ إليهما) يحقِّق الإسلام الظاهريّ، بحسب الاصطلاح السابق.

ونسب ابن نجيم المصريّ في «البحر الرائق» إلى أكثر الحنفيّة أنّ الإيمان هو التصديق مع الإقرار، وأن محقِّقيهم على أنَّه «التصديق فقط، والإقرار شرط إجراء الأحكام في الدنيا، بعد الاتفاق على أنّه متى طولبَ به أتى به، فإنْ طولب به فلم يُقرّ، فهو كفرٌ وعناد»(٢).

ويبدو من الكلام المنسوب إلى محقِّقي الحنفيّة، أنّ الإقرار اللسانيّ هو السبيل للحكم بالإسلام الظاهريّ، على قاعدة أنّه الدالّ في الظاهر، على تصديق المُقرّ بمضمون الشهادتين (وحدهما، أو مع ما أُضيف إليهما).

وذكر روح الله الخمينيّ أنَّ ارتكاز المشترعة قائم على أنّ الإسلام هو التصديق

---

(١) أبو حنيفة، النعمان، الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر (المنسوب إليه)، تحقيق محمّد بن عبد الرحمن الخميس، ط١، عجمان، الفرقان، ١٩٩٩م، ص٥٧.

(٢) ابن نجيم، زين العابدين، البحر الرائق، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٥ ص٢٠٢.

والاعتقاد بمضمون الشهادتين، فقال: «إنّ المسلم بحسب ارتكاز المشترعة هو المعتقد بالله تعالى، ووحدانيّته، ورسالة رسول الله ﷺ»[١] وقد احتمل أن يُضاف إليهما التصديق بالمعاد[٢]، وهو ما سيأتي نقاشه.

وتطبيقًا لذلك الارتكاز، يعقّب بأنّه لو علمنا أنّ نصرانيًّا أظهر الإسلام، من غير اعتقاد بالإسلام، بل هو باقٍ على اعتقاد التنصّر، فإنّه لم يكن في ارتكازهم مسلمًا.

وبناءً على هذا الارتكاز، طرح الخمينيّ إشكاليةً مبنيّةً على هذا الوجه، تتعلّق بمسلَّمة تاريخيّة هي أنّ النبيّ ﷺ كان يتعامل مع المنافقين، في صدر الإسلام، معاملة الإسلام، مع علمه بعدم تصديقهم واعتقادهم به.

وقد احتمل الخمينيّ في حلّ هذا الإشكال، أنَّ الحكم بإسلامهم، كان تدبيريًّا ولائيًّا تبعًا «لمصلحة تقوية الإسلام في أوائل حدوثه، فلولا ذلك للزم الفساد والتفرقة، أمّا بعد قوّة الإسلام وعدم الخوف منهم، وعدم لزوم تلك المفسدة، فلا تجري الأحكام عليهم»[٣]. إلاَّ أنّه لم يضطرّ لتبنّي هذا المخرج؛ لأنّه تراجع عن ما ذكره من ارتكاز المشترعة على كون الإسلام هو الاعتقاد والتسليم؛ بسبب ظهور القرآن الكريم والأخبار الواردة بخلاف ذلك الارتكاز. وقد مرّ عرض جملة من الأدلّة التي استعرضها الخمينيّ في الوجه الأوّل.

ونحن مع الخمينيّ في تراجعه هذا؛ لأنّ الإسلام هو موضوع تُقرّره النصوص الدينيّة، وقد توضّح أنّ ظاهر القرآن، والأحاديث الكثيرة التي مرّت، جعلت تحقّقه من خلال الإقرار، مشيرًا بعضها إلى أنّ التصديق القلبيّ مسألة باطنيّة، لا يتيسَّر للإنسان أن يصل إليها. وهذا يتواءم مع حكمة التشريع التي تجعله خاضعاً لمعايير موضوعيّة منضبطة، لا سيَّما في القضايا الخطيرة، كما نحن فيه. وإلاّ لو رجع الحكم، في قبول

---

(١) الخميني، روح الله، كتاب الطهارة، ص ٢١٥.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) المرجع السابق ص ٣٤١.

الإسلام وعدمه، إلى الاعتقاد والتصديق القلبيّ، فإنَّ ذلك سيفتح مجالاً واسعًا للتكفير، وتسويغ القتل بحجّة عدم اعتقاد الآخر بقلبه، وهذا يخالف منهج رسول الله ﷺ الذي عبَّر عنه، في غير مناسبة، كقوله ﷺ لخالد بن الوليد بحسب رواية المغازيّ: «**إنّي لم أؤمر أن أشقّ على قلوب الناس ولا عن بطونهم**»[1]، وبتعبير آخر رواه ابن حزم في المحلّى قال ﷺ: «**إنّي لم أومر**[2] **أن أُنقّب عن قلوب الناس، ولا أشقَّ بطونهم**»[3]، ومن هذا القبيل ما تَقدَّم من قول النبيّ ﷺ لأسامة بن زيد: «**أفلا شققت عن قلبه**»[4]. وقد مرّت إشارة الجرجانيّ والشافعيّ إلى هذا المنهج.

ويُلاحظ على الارتكاز المتشرّعيّ الذي قال به الخمينيّ، أنّه يكون قرينة على نصٍّ يُتحمَّل دخوله في سلَّة هذا الارتكاز، إلاّ أنّ النصوص الدينيّة السابقة، من آيات وروايات، لا تتحمّل هذا الدخول؛ لوضوحها في كفاية الإقرار في تحقّق الإسلام الظاهريّ.

٢- روايتا الإسلام بالشهادتين والإيمان بالمعاد

إنَّ البحث في الروايتين المتقدِّمتين المفيدتين تحقّق الإسلام بالشهادتين والإيمان بالمعاد يكون في ضوء المنهج الذي ذكرناه أوّلاً، في مدى اعتبارهما وحجيَّتهما، وثانيًا، في دلالتهما على كون الإسلام لا يتحقّق إلاّ من خلال العناصر الثلاثة المطروحة.

أمّا على مستوى السند والحجيّة، فالملاحَظ أنّ الرواية الأولى التي أوردها أحمد بن حنبل، في مسنده لم يذكرها أحد من أصحاب الصحاح الستّة، إلاّ أنّ صاحب تنقيح الفهوم العالية أفاد أنّ مالكًا ذكرها في الموطَّأ، بسند عالٍ جدًّا[5].

وقد اعتمد مالك هذا السند في غير رواية صحَّحها ابن داود في سننه[6].

---

(١) العيني، محمود، عمدة القاري، (لا.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (لا.ت)، ج١، ص ١٨٢.

(٢) هكذا وردت في المصدر، أي من دون همزة على الواو.

(٣) ابن حزم، علي، المحلّى، تحقيق أحمد محمّد شاكر، (لا.ط)، بيروت، دار الفكر، (لا.ت)، ج١١، ص ٢٢٠.

(٤) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٦٧.

(٥) السقّاف، حسن، تنقيح الفهوم العالية، ط١، عمان، دار الإمام النووي، ١٩٩٣م، ص١٦، ويعني بعالي السند أنّه قليل الوساطة.

(٦) انظر السجستاني، سليمان، سنن أبي دواد، ج٢ ص ٢٠٢، وج٣ ص ٢٦، وج٩ ص ١٢٤.

هذا على مستوى حجيّة الرواية واعتبارها، أمّا على مستوى الدلالة فقد تقدّم الكلام عن كون مضمونها واضحًا في إرادة الإسلام الظاهريّ.

ويبدو أنّ ما تقدَّم عن مالك لم يُفد في قبول مفاد تلك الرواية؛ إذ لم نجد أحدًا من أهل السنَّة، أخذ بمضمونها، وتبنّى كون الإيمان بالمعاد، عنصرًا ضروريًّا، لا بُدَّ من تحقّقه، للحكم بالإسلام.

نعم، تقدّم أنَّ الشافعيّ، في كتاب الأُمّ، جعل إضافة الإيمان بالمعاد إلى الشهادتين، من الأمور المحبّبة إليه، مع إصراره على أنّ الإسلام يتحقّق بالشهادتين فقط[1]. ولعلّه وغيره يحمل الرواية على هذا المحمل الذي يرغِّب في الشهادة الثالثة، بدون أن يصل الترغيب إلى حدِّ كونها عنصرًا ثالثًا، لا بُدَّ منه، في تحقيق هويّة الإسلام الظاهريّ.

أمّا الرواية الثانية التي أوردها المفيد في الاختصاص، فهي مرسلة عن ابن عبّاس من دون ذكره أيّة وساطة بينهما، فضلاً عن النقاش في أصل انتساب كتاب الاختصاص إلى المفيد.

ورغم ضعف الرواية الثانية، تبنّى بعض علماء الشيعة كون المعاد يشكِّل عنصرًا ثالثًا ضروريًّا في تشكيل الإسلام الظاهريّ، فقد اعتبر أبو القاسم الخوئيّ أنَّ العناصر التي لها موضوعيّة في تحقّق الإسلام الظاهريّ ثلاثة:

الأوّل: الاعتراف بوجود الله تعالى ووحدانيّته.

الثاني: الاعتراف بنبوّة النبيّ ﷺ ورسالته.

الثالث: الاعتراف بالمعاد، وقال الخوئيّ عن هذا العنصر الثالث: أهمله فقهاؤنا، إلاّ أنّا لا نرى لإهمال اعتباره وجهًا، كيف، وقد قُرِنَ الإيمان بالله سبحانه، في غير واحد من الموارد؟ وقد عرض الخوئيّ، من هذه الموارد، الآيات الآتية:

١- ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ...﴾[2].

---

(١) الشافعي، محمّد، الأم، ج٥، ص٢٩٨.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

٢- وقوله: ﴿إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ...﴾[١].

٣- وقوله: ﴿مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ...﴾[٢].

٤- وقوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ...﴾[٣].

وعقّب على ذلك بقوله: «ولا مناص معها من اعتبار الإقرار على وجه الموضوعيّة في تحقّق الإسلام»[٤].

ونُلاحظ أنَّ الخوئيّ لم يذكر تلك الرواية التي وردت في كتاب الاختصاص المنسوب إلى المفيد؛ بسبب ما مرَّ، بل اعتمد على الآيات القرآنيّة الأربع المتقدّمة، مفسّرًا الإيمان فيها بالإسلام الظاهريّ، ومستظهرًا من عطف الإيمان باليوم الآخر، على الإيمان بالله تعالى أنّه كالإيمان به في كونه دخيلاً في تحقيق الهويّة الإسلاميّة.

لكن يُلاحَظ عليه أنّ مجرّد هذا العطف لا يدلّ على أنّهما من قبيل واحد، وأنّ كلاًّ منهما له موضوعيّة في تحقيق هويّة الإسلام، بل قد يُحمل العطف على معنى آخر، كأنْ تُحمل الآية الأولى على التهديد بنار الآخرة، إن لم يردَّ المؤمنون نزاعهم إلى الله ورسوله، فالآية تقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[٥]، وكأن تُحمَل الآية الثانية على التهديد، في حال كتمان ما في الأرحام، وهو ما يُفهم من خلال مطلع الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۚ﴾[٦].

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٢٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٧٧.

(٤) الخوئي، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج٢ ص ٥٩.

(٥) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٢٨.

أمّا في الآية الثالثة ﴿ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾[1]، فيُمكن أن يُراد، من الإيمان، الإسلام الواقعيّ، دون الظاهريّ، وكذلك الحال مع الآية الرابعة وهي قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾[2]؛ إذ البرّ الحقيقيّ هو الإسلام الواقعيّ.

من هنا نفى محمّد باقر الصدر ما ذكره أستاذه الخوئيّ، من كون المعاد عنصرًا ثالثًا له موضوعيّة في تحقيق الهويّة الإسلاميّة، معتبرًا أنَّ «دَخْل الإيمان بالمعاد في الإسلام إنّما هو باعتبار كونه من أوضح وأبده ما اشتملت عليه الرسالة، وليس قيدًا مستقلاًّ في الإسلام»[3].

وقد احتمل روح الله الخمينيّ اعتبار الاعتقاد بالمعاد بنحو الإجمال، في تحقيق هويّة الإسلام[4]، لكنّه لم يتبنَّ هذا الاحتمال، اعتمادًا على إطلاق الروايات الشارحة لحقيقة الإسلام الظاهريّ، والتي اكتفت بالشهادتين من دون أيّة إضافة زائدة عليهما، كما مرَّ.

وهذا هو الأولى؛ إذ لا يَصِحّ رفع اليد عن الروايات الكثيرة المحدِّدة للإسلام الظاهريّ بالشهادتين فقط، وعن سيرة النبيّ ﷺ الواضحة بقبول الشهادتين فقط، بمجرّد ورود روايتين تضيفان الإيمانَ بالمعادِ إلى الشهادة بالله ورسوله، مع النقاش السنديّ المتقدّم، إضافةً إلى إمكانيّة حَمْل مَا ورد في الروايتين على أنّه عنصر له أهميّته العقائديّة، من دون أن يعني ذلك أنّ له موضوعيّة في تحقيق الإسلام الظاهريّ، بحيث لا يتحقق بدونه.

ومن الغريب ما أورده بعضهم ردًّا على الاستدلال بسيرة النبيّ ﷺ على قبوله الإسلام الظاهريّ بالشهادتين فقط، من دون الإقرار بالمعاد، وهو: «إنّ المشركين

(١) سورة البقرة، الآية ٢٣٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٧٧.

(٣) الصدر، محمّد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ط٢، قم، مجمع الشهيد الصدر العلمي، ١٤٠٨هـ، ج٣، ص ٢٩٣.

(٤) الخميني، روح الله، كتاب الطهارة، ص ٣١٥.

لم يكونوا منكرين للمعاد، حتّى يطالبوا به»[1]، ويردّه أنّ القرآن صرَّح بكون المشركين كانوا يطرحون الأسئلة الاستنكاريّة المشكّكة بالمعاد، أو النافية له، كقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ ...﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[3]، إلى غيرها من الآيات.

نعم يبقى أن نشير إلى وجود اتجاه واسع، عند علماء المسلمين، أنّ المعاد هو ضرورة دينيّة يلزم من تكذيبها، تكذيب الله في كتابه والرسول في أقواله، وبالتالي خروج الملتفت إلى ذلك عن الإسلام، وهذا ما سنبحثه في الباب الثاني، إن شاء الله تعالى.

٣- روايات الإسلام بالشهادتين وجملة من الشريعة

على أساس المنهج المتّبع في دراسة الحُجيَّة أوّلاً، ثمّ الدلالة ثانيًا، فإنَّ الأحاديث الخمسة الأوائل التي أوردناها، سابقًا، رُوي كلٌّ منها بسند صحيح، في أحد الصحاح الستّة المعتمدة عند أهل السُّنَّة.

أمّا رواية صاحب المستدرك فقد أورد الشيعة عن أئمّتهم روايات تقارب مضمونها المستدلّ به بما ينتج انضواءها تحت العنوان الثالث، منها ما رواه الكلينيّ بسنده عن جعفر بن محمّد الصادق: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس، شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأنَّ محمّدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان، فهذا الإسلام»[4].

---

(١) انظر، وهبي، مالك، ظاهرة التكفير في الفكر الإسلاميّ، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٧م، ص ٥٤.

(٢) سورة الرعد، الآية ٥.

(٣) سورة «المؤمنون» الآيتان ٨٢ و ٨٣.

(٤) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص ٢٤.

هذا على مستوى السند، أمّا بالنسبة إلى مضمون روايات هذا العنوان، فإنّ ابن قدامة الحنبليّ اعتبر أنَّ المُراد من مفردات الشريعة الواردة فيها، هو الإقرار بها، وليس العمل نفسه، وهذا ما يوافق مضمون الرواية التي تقدّمت في صحيح مسلم عن رسول الله ﷺ: «أقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله، ويؤمنوا بي، وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم، وأموالهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله»[1]. فمن الواضح أنَّ الرواية ترتّب أحكام الإسلام على الشهادتين، والإيمان بما جاء به النبيّ ﷺ، وليس العمل بما جاء به. وهذا يصلح أن يستشهد به ابن قدامة، على ما قاله، في الشرح الكبير، وهو: «الإسلام شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأنَّ محمّدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان، فمن أقرّ بهذا فهو مسلم، وتجري عليه أحكام الإسلام، ومن أنكر هذا أو شيئًا منه كفر؛ لأنّ الإقرار بالجميع واجب بالاتفاق، ولا يكون مسلمًا إلاّ بذلك، ومن أنكر البعض كان كمن أنكر الجميع»[2].

وقد عرض البهوتيّ الحنبليّ هذا الرأي في كشف القناع، مُصرِّحًا فيه بعدم كفر من ترك الواجبات حتّى لو حُكِمَ عليه بالقتل، لكنّه يكون قتلَ حدٍّ، لا قتلَ كفر، قال: «فمن أنكر أي جحد ذلك أي شهادة أن لا إله إلاّ الله، وما ذُكِرَ بعدها (أي إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت مع الاستطاعة، وصوم رمضان) أو جحد بعضه، لم يكن مسلمًا، لما تقدّم، ومن ترك شيئًا من العبادات الخمس تهاونًا، فإن عَزمَ على أن لا يفعله أبدًا استُتيب عارفًا وجوبًا كالمرتدّ ثلاثة أيّام، وضُيّق عليه، ودُعي إلى ذلك، وإن كان جاهلاً عُرِّف وجوب ذلك، فإن أصرّ قُتِلَ حدًّا ولم يُكفّر»[3].

وحسناً فعل ابن قدامة، بصرف ما ورد في روايات هذا العنوان عن الأعمال نفسها؛

---

(١) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٣٩.

(٢) ابن قدامة، عبد الرحمن، الشرح الكبير، (لا،ط)، بيروت، دار الكتاب العربيّ، (لا،ت)، ج١٠، ص ٧٦.

(٣) البهوتي، منصور، كشف القناع، تحقيق محمّد حسن إسماعيل، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٦ ص ٢٢٠.

لما يقتضيه ذلك من تكفير الكثير الهائل من المسلمين، فضلاً عن معارضة ذلك لسيرة النبيّ ﷺ، وأحاديثه المحدِّدة للإسلام بدون الأعمال، فلم يقل بما قالته الخوارج الذين اعتبروا العمل شرطاً في ترتيب آثار الإسلام، وستأتي مناقشتهم.

كما أنَّ تكفير ابن قدامة لمن أنكر الضروريّات الدينيّة، يمكن أن يُوجَّه باعتبار استلزامه لإنكار القرآن الكريم وسُنَّة النبيّ ﷺ، وبالتالي إنكار الشهادة الثانية، وهذا ما سيأتي البحث عنه في الباب الثاني، إلاّ أنَّ الكلام، في كون الإقرار بالصلاة والصوم والزكاة والحج، يشكِّل عنصرًا ضروريًّا للهويَّة الإسلاميّة، بحيث يُحكم على من تشهّد بالشهادتين، من غير أن يُقرّ بذلك، بأنه غير مسلم، حتّى لو كان ذلك عن عدم اطِّلاع ومعرفة، بدون إنكار وجحود، فهو ما ترفضه سيرة النبيّ ﷺ وأحاديثه السابقة التي اقتصرت في تحديدها للإسلام على الشهادتين، بدون ملاحظة أيّ إقرار آخر.

أمّا في ما يخصّ الروايات التي رواها الشيعة، تحت العنوان الثالث، وبغضّ النظر عن مدى اعتبارها، فقد رفض علماء الشيعة أن تُحمل على موضوعيّة الإقرار بتلك الأعمال في تحقيق الهويّة الإسلاميّة، فضلاً عن القيام بالأعمال نفسها. قال رضا الهمدانيّ، في مصباح الفقيه: «إنّ الاعتراف بمثل هذه الأمور الضروريّة، من لوازم التصديق بالرسالة، فلا يُستفاد من مثل هذه الرواية اعتبار الاعتراف بها من حيث هي كالإقرار بالتوحيد والرسالة في حقيقة الإسلام، وإلاّ لاقتضى كفر من لم يُقرّ بها، وإن لم يجحدها. هذا مع أنّها أخصّ من المدّعى لعدم انحصار ضروريّات الدين في هذه الروايات»[1].

وقد روى الشيعة، في مصادرهم، بعض الروايات التي تُصرِّح بأنّ العمل له دخالة في إيمان الإنسان، وليس في إسلامه. ومن تلك الروايات ما رواه الكلينيّ، بسنده عن جعفر بن محمّد (الصادق): «الإسلام قبل الإيمان، فإذا أتى العبد كبيرة من كبائر

(١) الهمداني، رضا، مصباح الفقيه، ج١، ص ٥٦٦.

المعاصي أو صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عزَّ وجلّ عنها كان خارجًا من الإيمان، ساقطاً عنه اسم الإيمان، وثابتاً عليه اسم الإسلام، فإن تاب واستغفر عاد إلى دار الإيمان»[1].

وعلى هذا الأساس كان مضمون الرواية التي رواها أبو الصباح الكنانيّ، عن أبي جعفر، قال: «قيل لأمير المؤمنين: من شهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله كان مؤمنًا، قال: فأين فرائض الله؟! قال: وسمعته يقول: لو كان الإيمان كلامًا، لم ينزل فيه صوم، ولا صلاة، ولا حلال ولا حرام»[2].

فمن الواضح أنّ هذا النحو من الروايات، يجعل الفرائض من الإيمان، من دون أن تشكّل عناصر ضروريّة لتحقيق هويّة الإسلام.

---

(١) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢ ص٢٦.

(٢) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص ٣٣.

خلاصة المبحث الثاني

أ- المراد من محقِّقات الإسلام هو العناصر التي تحقِّق هويَّته التي تترتَّب عليها الآثار، وبما أنَّ الآثار الأخرويَّة التي تترتَّب على الإسلام الواقعيّ هي محور الفصل الآتي، فإنَّ هذا المبحث يُقتصر فيه على محقِّقات الإسلام الظاهريّ الذي تترتَّب عليه الآثار الشرعيَّة في الدنيا.

ب- لم يتعرَّض القرآن لمحقِّقات الإسلام الظاهريّ بشكل تفصيليّ؛ إلاَّ أنَّه تعرَّض في آية الأعراب[1] لقاعدة تلك المحقِّقات، وهي عبارة عن كفاية الإقرار اللسانيّ بالإسلام ولو من دون التصديق القلبيّ.

ج- يمكن عرض محقِّقات الإسلام الظاهريّ في أحاديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وسيرته بعناوين ثلاثة:

١- الشهادتان[2]

٢- الشهادتان والإيمان بالمعاد[3]

٣- الشهادتان وجملة من الشريعة[4].

وبما أنَّ العنوانين الأخيرين لم ينهض دليل معتبر على اعتبارهما، كانت النتيجة أنَّ محقِّقات الإسلام الظاهريّ في السُّنَّة النبويَّة محصورة بالشهادتين.

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١٤.

(٢) أنظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٨، ص ٢٨. النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص ٤٤٩، الصدوق، محمّد، التوحيد، ص ٣١٠-٣١١. ابن قدامة، عبد الله، المغني، ج١١، ص ٤١٥.

(٣) أنظر ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص٤٥٢. المفيد، محمّد، الاختصاص، ص ٤٣.

(٤) أنظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٥، ص ١٠٩. النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٣٩. النسائيّ، أحمد، سنن النسائيّ، ج٧، ص٧٥. النوريّ، حسين، مستدرك الوسائل، ج١، ص ٧٠.

الفصل الثاني

الإيمان

المعنى والمحقِّقات

تمهيد

تقدّم، في تمهيد الباب الأوّل، أنّ بحث التكفير يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمصطلح «الإيمان» الذي اعتبره العديد من علماء المسلمين في قبال الكفر، إمّا من باب ترادفه[1]، أو تساويه المصداقيّ مع مصطلح الإسلام[2]، أو من باب تضمّنه معنى الإسلام وزيادة[3]، أو بالعكس، أي من باب تضمُّن الإسلام معنى الإيمان وزيادة[4]. وعلى كلٍّ من هذه الاحتمالات، لا يصحّ البحث عن الكفر والتكفير بدون دراسة معنى الإيمان، لا سيّما من جهة وجود مصطلح دينيّ خاصّ، يختلف عن المعنى اللغويّ العامّ؛ باعتبار ذلك هو المسوِّغ العلميّ للأقوال السابقة، في علاقة الإيمان بالإسلام.

بناءً على ما سبق، فإنَّ البحث في هذا الفصل هو في معنى الإيمان في اللغة والاصطلاح، يعقبه البحث عن محقِّقات هذا الإيمان، على النحو الذي انتهجناه في الفصل الأوَّل.

---

(١) كاشف الغطاء، محمّد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، تحقيق علاء آل جعفر، قم، مؤسّسة الإمام علي عليه السلام، ١٤١٥هـ، ص ٢١٠.

(٢) التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط١، مصر، ١٩٨٧م، ص ٨٢. العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، تحقيق مهدي رجائي، ط١، قم، المرعشيّ النجفيّ، ١٤٠٩هـ، ص ١١٤.

(٣) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج١٠، ص ٢٢٨.

(٤) الباقلاني، محمّد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، ط٣، بيروت، مؤسّسة الكتب الثقافية، ١٩٩٣م، ج١، ص ٣٩٢.

المبحث الأوَّل: معنى الإيمان

المطلب الأوَّل: معنى الإيمان في اللغة

من الواضح أنّ معنى الإيمان الذي له أثر في بحثنا حول التكفير، هو خصوص الإيمان بما له من دلالة استُفيدت من النصوص الإسلاميّة، إلاّ أنّ المتتبّع لتلك النصوص، والملاحظ لمصطلح الإيمان الذي اختلف المتكلّمون في تحديد معناه، يُدرك أهميَّة البحث عن المعنى اللغويّ لهذه الكلمة باعتباره المرجع الأساس الذي لا بُدَّ من الرجوع إليه، في حال لم يثبت معنىً دينيٌّ خاصٌّ له.

وفي هذا الإطار، ذكر ابن فارس في معجمه[1] أنّ لـ «أمن» معنيين متقاربين يُعتبران أصلَي كلّ المعاني للمشتقّات المأخوذة من هذه المادّة هما:

١- سكون القلب، فالأمين هو الثقة المؤتمَنُ، أي من يؤمَنُ له، أي يَسكن له القلب، ويقال أيضًا: رجل أُمَنَة إذا كان يأمنه الناس، ولا يخافون غائلته، وبالتالي يثقون به، والأمان إعطاء الأمنة، أي ما يوجب سكون القلب. وقد ذكر ابن فارس هذا المعنى بعنوان الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، وفسّرها بسكون القلب.

٢- التصديق، ومنه قوله تعالى ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾[2]، أيّ مصدّق لنا.

وقد أرجع سعد الدين التفتازاني وزين الدين العامليّ (المعروف بالشهيد الثاني) معنى الإيمان الذي هو التصديق إلى أنّه «إفعال من الأمن»[3]، بمعنى سكون النفس واطمئنانها، فـ «آمن به أي صدَّق به، أي «سكَنَتْ نفسه إليه، واطمأنّتْ بسبب قبول قوله...»[4].

والحكم في هذا الإرجاع وإن كان استحسانيًا، إلاّ أنَّ هناك ما يقرّبه، ألا وهو الوضوح

(١) أنظر ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج١، ص ١٣٣-١٣٥.

(٢) سورة يوسف، الآية ١٧.

(٣) التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، ص٧٧.

(٤) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص ٥٠.

الوجدانيّ في كون التصديق يحمل معنى الإذعان والخضوع القلبيّين، فهو ليس مجرّد نسبة الصدق إلى الخبر والمخبر، وليس هو مجرّد حكم على النسبة من دون تسليم وخضوع وإذعان لها. ولعلّ هذا الأمر هو الذي دعا اللغويّين إلى انتخاب التصديق كمعرِّف عن الإيمان[1].

قال الباحث اليابانيّ توشيهيكو إيزوتسو في بحثه عن مصطلح الإيمان: إنَّ كلمة «**تصديق» جيء بها في صورة المرادف الدقيق الوحيد للإيمان في اللغة العربيّة**»[2].

ونحن - وإن كنّا مع انتخاب التصديق، كأقرب معرِّف عن معنى الإيمان في اللغة- إلاّ أنّنا لا نؤكِّد الترادف الاصطلاحيّ بينهما، والذي يقتضي صحّة استعمال أحدهما محلّ الآخر، وبالتالي لا داعي للدخول في مناقشة مدى صحّة الترادف الدقيق، من خلال أمثلة عرضها البعض نقضًا لهذه الدعوى، كأنْ يقال: يجوز أن تعبِّر بموقفك من المُخبر عن طلوع الشمس بـ «**صدّقته**»، بينما لا يجوز أن تعبِّر بـ «**آمنت به**»؛ لأنَّ الإيمان يكون فقط عن خبر الغيب[3].

مقابل ذلك، نكتفي بوجود أمرين يتضمّنهما كلّ من الإيمان والتصديق، وهما: المعرفة والإذعان القلبيّ، فمن الواضح مطابقتهما في هذين الأمرين، على أنّ تتبع موارد استعمال «**الإيمان**» و «**التصديق**» يوضِّح صحّة استعمال التصديق محلّ الإيمان دائمًا، فكُلَّما صحَّ أن يُقال: «**آمنت**» صحَّ أن يُقال: «**صدّقت**»، وإن لم يُسلَّم بالعكس.

التصديق بين القلبيّ واللسانيّ

حاول بعضهم أن يوسِّع من معنى الإيمان في اللغة لاعتقاده بوسع معنى التصديق فيها. فقد فسّر أهل اللغة التصديق بأنّه قبول القول، فـ «صدّقه تصديقًا قَبِلَ قوله،»

---

(١) انظر الفراهيدي، الخليل، العين، ج٨، ص ٣٨٩.ابن منظور،محمّد، لسان العرب، ج١٣،ص ٢١.

(٢) ايزوتسو، توشيهيكو، مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ، ترجمة عيسى علي العاكوب، ط١، حلب، دار الملتقى، ٢٠١٠م، ص ٢٣٨.

(٣) ابن تيميّة، أحمد، كتاب الإيمان، (لا،ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ص ٢٤٩.

كما ذكر الزبيديّ في تاج العروس[1]. وقد فسَّر البعض هذا القبول بأنّه أعمّ من القلبيّ واللسانيّ غيرَ مقرٍّ بما تقدّم من كون الإذعان القلبيّ لا يفارق التصديق، في معناه الحقيقيّ.

ومن الغريب أن يكون من بين هؤلاء، زين الدين العامليّ الذي أرجع معنى الإيمان إلى الأمن الذي هو سكون النفس واطمئنانها. فرغم قوله هذا، حاول العامليّ إثبات ذلك بآيات قرآنية رأى أنَّ الإيمان فيها استعمل بمعنى التصديق اللسانيّ، وهي:

١- فوله تعالى ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾[2].

تعليقًا على هذه الآية قال زين الدين العامليّ: «فأخبروا عن أنفسهم بالإيمان وهم من أهل اللسان، مع أنّ الواقع منهم هو الاعتراف باللسان دون الجنان؛ لنفيه عنهم بقوله تعالى ﴿قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ﴾. وإثبات الاعتراف بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ الدالّ على كونه إقرارًا بالشهادتين، وقد سمّوه إيمانًا بحسب عرفهم، والذي نفاه الله عنهم إنّما هو الإيمان في عرف الشرع»[3]، إلاّ أنّه يمكن أن يُردَّ على هذا الاستدلال بأنّ الآية بصدد تكذيبهم على ما ادّعوه، من دون التصرّف في المعنى اللغويّ، فهم ادّعوا الإيمان بمعنى التصديق القلبيّ، فكذّب الله تعالى، في هذه الآية، دعواهم.

وعليه فمعنى الإيمان اللغويّ، في جميع الصيغ الواردة في هذه الآية، لم يتغيّر، فلا مسوّغ لتوسعة المعنى اللغويّ حقيقة، بل لا داعي للّجوء إلى المجاز.

٢-قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ﴾[4].

وحال هذه الآية، تعليقًا وردًّا، كحال ما مرَّ في الآية السابقة.

---

(١) الزبيديّ، محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٦، ص ٤٠٦.

(٢) سورة الحجرات، الآية ١٤.

(٣) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص٥١.

(٤) سورة البقرة، الآية ٨.

٣- قوله تعالى: ﴿ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ﴾[١].

وحالها أيضًا كحال ما سبق من الآيتين، فهم يريدون من قولهم ﴿ءَامَنَّا﴾ إفهام الآخرين أنّهم مصدّقون بقلوبهم، ومذعنون لذلك، إلاّ أنَّ الله تعالى كذّبهم في دعواهم هذه بأنّها لا تتخطّى أفواههم، وهذا استعمال لـ «آمنّا» بما له من معنى حقيقيّ إلاّ أنّه ادّعائيّ لا يطابق واقع الحال. وإن لم تُقبَل حقيقة هذا المعنى، فالمآل إلى القول بمجازيّة الاستعمال، على نحو قولنا «عالم على ورق» لمن عرض شهادة مزوّرة في علم الطبّ ونحوه[٢]، وهو في واقعه ليس عالمًا بالطبّ.

ومع ملاحظة ما تقدّم، فإنّ الغريب، من زين الدين العامليّ، هو إصراره على أنّ هذه الآيات تشكّل أدلّة على توسعة المعنى اللغويّ للإيمان ليشمل القبول اللسانيّ، رغم اعترافه بأنَّ المتبادر، حاليّاً، من الإيمان، هو فقط التصديق القلبيّ، دون القبول اللسانيّ، مسوِّغاً ذلك بأنّ التبادر القائم فعلاً، قد يكون منشؤه المعنى الدينيّ للإيمان الذي يقتصر على التصديق القلبيّ[٣]، لكنَّ مجرّد هذا الاحتمال، بدون مساعدة أيّ دليل عليه، كما عرفت سابقًا، لا ينهض أمام فهم النصّ، من خلال التبادر الفعليّ الذي يدلّ على المعنى الحقيقيّ في عصر النصّ استنادًا إلى أصالة الثبات في اللغة[٤]، وبالتالي لا مسوِّغ للتوسعة اللغويّة لمعنى الإيمان.

---

(١) سورة المائدة، الآية ٤١.

(٢) انظر وهبي، مالك، ظاهرة التكفير، ص ٦٨.

(٣) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص٥٢.

(٤) انظر الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول، ط٢، قم، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، ١٤٠٨هـ، الحلقة الثالثة،ج١، ص ٢٧٨-٢٧٩. قال:» إنَّ ظاهر حال المتكلم إرادة ما هو المعنى الظاهر فعلاً في زمان صدور الكلام منه، وعليه فنحن بالتبادر نثبت - بطريق الإنّ - الظهور الذاتي، وبالظهور الذاتي نثبت الظهور الموضوعيّ في عصر السماع، ويبقى علينا أن نثبت أنَّ الظهور الموضوعيّ في عصر السماع مطابق للظهور الموضوعيّ في عصر الكلام الذي هو موضوع الحجيَّة، وهذا ما نثبته بأصل عقلائيٍّ يطلق عليه أصالة عدم النقل، وقد نسمّيه بأصالة الثبات في اللغة، وهذا الأصل العقلائي يقوم على أساس ما يُخيَّل لأبناء العرف، نتيجةً للتجارب الشخصية - من استقرار اللغة وثباتها، فان الثبات النسبي، والتطور البطيء للّغة يوحي للأفراد الاعتياديين بفكرة عدم تغيُّرها، وتطابق ظواهرها على مرِّ الزمن. وهذا الإيحاء وان كان خادعاً، ولكنه على أيِّ حال إيحاء عامّ استقر بموجبه البناء العقلائيّ على إلغاء احتمال التغيير في الظهور باعتباره حالة استثنائيّة، نادرة تُنفى بالأصل. وبإمضاء الشارع للبناء المذكور نُثبت شرعيَّة أصالة عدم النقل، أو أصالة الثبات».

٤-قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[١].

علّق زين الدين العامليّ على هذه الآية بقوله: «أخبر عنهم تعالى بالإيمان، ثم أمرهم بإنشائه، فلا بُدَّ أن يكون الثاني غير الأوَّل، وإلاّ لكان أمرًا بتحصيل الحاصل»[٢]. وعليه حَمَلَ «آمَنوا» (الأولى) بمعنى أقرُّوا بألسنتهم، و«آمِنوا» (الثانية) بمعنى صدَّقوا بقلوبهم.

وقد وافق زين الدين العامليُّ في قوله هذا عليَّ بنَ إبراهيم في تفسيره المعروف بـ«تفسير القمّي»، حيث علّق الأخير على الآية بقوله: «فقد سمّاهم الله مؤمنين بإقرارهم، ثم قال لهم صدِّقوا»[٣]، إلاّ أنّ ما اختاره من تفسير يقع ضمن تفاسير عديدة، ذكر منها الفضل بن الحسن الطبرسيّ في مجمع البيان ثلاثة تبنَّى الأوَّل منها، وهي:

١- إنّ معناه «يا أيّها الذين آمَنوا في الظاهر بالإقرار بالله ورسوله آمِنوا في الباطن؛ ليوافق باطنُكم ظاهرَكم، ويكون الخطاب للمنافقين الذين كانوا يظهرون بخلاف ما يبطنون»[٤].

٢- «أنّ يكون الخطاب للمؤمنين على الحقيقة، ظاهرًا وباطنًا، فيكون معناه اثبتوا على هذا الإيمان في المستقبل، وداوموا عليه، ولا تنتقلوا عنه من الحسن، واختاره الجبائيّ، قال: « لأنَّ الإيمان الذي هو التصديق لا يبقى، وإنّما يستمرّ بأنْ يجدِّده الانسان حالاً بعد حال»[٥].

٣- «إنَّ الخطاب لأهل الكتاب، أُمروا بأنْ يُؤمنوا بالنبيّ والكتاب الذي أنزل عليه،

(١) سورة النساء، الآية ١٣٦.

(٢) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص٥٢.

(٣) القمي،علي، تفسير القمّي، تعليق طيِّب الموسوي الجزائري، ط٣، دار الكتاب، ١٤٠٤هـ، ج١، ص ٣١.

(٤) الطبرسيّ، الفضل، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي وفضل الله اليزدي الطباطبائي، ط١، بيروت، ١٩٨٦م، ج٣، ص ١٩١.

(٥) المصدر السابق نفسه.

كما آمنوا بما معهم من الكتب...ويعضد هذا الوجه ما رُوي عن عبد الله بن عبّاس أنَّه قال: «إنَّ الآية نزلت في مؤمني أهل الكتاب، عبد الله بن سلام، وأسد وأسيد ابني كعب، وثعلبة ابن قيس، وابن أخت عبد الله بن سلام، ويامين بن يامين، وهؤلاء من كبار أهل الكتاب، قالوا: نؤمن بك، وبكتابك، وبموسى، وبالتوراة، وعزير، ونكفر بما سواه من الكتب، وبمن سواهم من الرسل. فقيل لهم: بل آمنوا بالله ورسوله»[1].

ونلاحظ أنَّ التفسيرين الأخيرين أقرّا بأنّ «**آمنوا**» (الأولى) كما «**آمنوا**» (الثانية) قد استعملا بمعنى التصديق القلبيّ.

وقد علّق محمّد حسين الطباطبائيّ، في تفسير الميزان، على هذه الأوجه، بأنَّها ضعيفة التفسير، مختارًا تفسيرًا رابعًا عبّر عنه بقوله:

«أمرُ المؤمنين بالإيمان ثانيًا - بقرينة التفصيل في متعلَّق الإيمان الثاني أعني قوله (بالله ورسوله والكتاب)...الخ، وأيضًا بقرينة الإيعاد والتهديد على ترك الإيمان بكلّ واحد من هذه التفاصيل- إنما هو أمرٌ ببسط المؤمنين إجمال إيمانهم على تفاصيل هذه الحقائق؛ فإنَّها معارف مرتبطة بعضها ببعض، مستلزمة بعضها لبعض، فالله سبحانه لا إله إلاّ هو له الأسماء الحسنى والصفات العليا، وهي الموجبة لأنْ يخلق خلقاً، ويهديهم إلى ما يرشدهم ويسعدهم، ثم يبعثهم ليوم الجزاء، ولا يتمّ ذلك إلاّ بإرسال رسل مبشّرين ومنذرين، وإنزال كتب تحكم بينهم فيما اختلفوا فيه، وتبيّن لهم معارف المبدأ والمعاد، وأصول الشرائع والأحكام. فالإيمان بواحدة من حقائق هذه المعارف لا يتمّ إلاّ مع الإيمان بجميعها من غير استثناء. والردّ لبعضها مع الأخذ ببعضٍ آخر كفرٌ لو أُظهر، ونفاقٌ لو كُتِم وأُخفي، ومن النفاق أن يتّخذ المؤمن مسيرًا ينتهي به إلى ردّ بعض ذلك، كأن يفارق مجتمع المؤمنين ويتقرّب إلى مجتمع الكفّار ويواليهم، ويصدّقهم في بعض ما يرمون به الإيمان وأهله، أو يعترضون أو يستهزئون

(١) المصدر السابق، ص ٢١٤.

به الحقّ وخاصته، ولذلك عقَّب تعالى هذه الآية بالتعرّض لحال المنافقين ووعيدهم بالعذاب الأليم»[1].

وبناءً على تفسير الطباطبائي، فإنّ «آمنوا» (الأولى) استعملت في معنى «آمنوا» الثانية نفسها، أيْ بمعنى التصديق القلبيّ، بدون حاجة إلى تفسير الإيمان بمعنى القبول اللسانيّ.

ويمتاز هذا التفسير من الثلاثة الأوائل، بأنَّ الأوّل حصر الآية بالمنافقين، والثالث حصرها بأهل الكتاب، وهو خلاف المعنى المنسبق من كلمة «آمنوا» التي كثيرًا ما تكرَّرت في القرآن الكريم، موجَّهة إلى المسلمين المعتقدين بالإسلام حقًّا. والتفسير الثاني يُبعد «آمنوا» الثانية عن معناها المعروف، إلى معنى داوموا أو اثبتوا في المستقبل على الإيمان، وهو خلاف الظاهر منها. أمّا تفسير الطباطبائيّ فخالٍ من هذه الملاحظات، وهو يحافظ على المعنى اللغويّ المنسبق إلى الذهن من الإيمان، بدون تغيير فيه؛ لذا فإنّه أوجه ممّا سبق.

وإضافةً إلى النقاش التفصيليّ للآيات المُستدلّ بها، فإنّ هناك إشكالاً على أصل الاستدلال على المعنى اللغويّ الحقيقيّ، بالاستعمال في معنى معيَّن، سواء في القرآن الكريم أو في السنَّة النبويَّة الشريفة؛ وذلك لأنّ هذا الاستعمال -وإن تمَّ- إلاّ أنّه لا يثبت المعنى الحقيقيّ؛ إذ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.

أمّا معرفة المعنى الحقيقيّ للّفظ، فتكون من خلال علامات مذكورة في الأبحاث اللغويّة، حول الوضع[2]، وأهمُّها التبادر الذي هو عبارة عن «انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرّدًا عن كلّ قرينة»[3]؛ فإنَّ هذا الانسباق لا بُدَّ له من علَّة، وبما أنّه لا توجد أيّة قرينة، فإنَّ ذلك يُثبت أنَّ المعنى المنسبق ما كان إلاَّ من جهة العلاقة الوضعيَّة.

---

(١) الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٥، ص١١٢.

(٢) المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه، ط٤، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٣م، ج١، ص٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١.

وعند تطبيق علامة التبادر على الإيمان، وكذا التصديق، نلاحظ أنّ المتبادر من كلٍّ منهما هو خصوص المعنى المتعلِّق بالقلب، فحينما يذعن القلب لشيء يصحّ التعبير عن إذعانه بالإيمان حقيقة، وكذا التصديق، أمّا حينما نعلم بعدم إذعان قلب الإنسان لشيء ما، ومع ذلك عبَّر بعبارات الموافقة عليه والإقرار به، فلا يُطلق على حالته هذه إيمانًا على نحو الحقيقة، بل يصحّ نَزْع صفة الإيمان عنه.

والنتيجة أنّ المعنى الحقيقيّ للإيمان، هو التصديق القلبيّ.

المطلب الثاني: معنى الإيمان في القرآن الكريم

حوى القرآن الكريم كثيرًا من الألفاظ المَصُوغة من مادّة «أمن»، فقد ورد فيه سبعٌ وستون صيغة من هذه المادّة تختلف كلٌّ منها عن الأخرى، وتكرّرت هذه الصيغ السبع والستون في ثمانمائة وثمانية وسبعين موضعًا، في القرآن الكريم، بحسب ما عرضه «معجم ألفاظ القرآن الكريم»[1].

وعند التتبّع لموارد هذه الصيغ المتعدّدة في القرآن الكريم، نلاحظ أنَّ الكثير منها ورد بمعنى سكون النفس، كالآيات الآتية:

١- ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾[2].

٢- ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾[3].

٣- ﴿وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾[4].

الملاحَظ في هذه الآيات ونحوها، أنّ مصدر الفعل هو «**أَمْن**»، أمَّا الآيات التي وردت بصيغة «**إيمان**»، أو ترجع الصيغة فيها إلى مصدر «**إيمان**» -وهي الداخلة في بحثنا- فإنّ في فهم معنى الإيمان الوارد فيها اتجاهين:

الأوّل: يصرّ على أنّ معنى الإيمان في جميعها ورد بالمعنى اللغويّ نفسه.

قال الباقلانيّ: «إنّ القرآن لم يستعمل اللفظ إلاّ بما كان عليه بحسب معناه اللغويّ»[5].

الثاني: يؤكِّد أنّ هناك معنى دينيًّا خاصًّا للإيمان ورد في العديد من تلك الآيات، سمّاه البعض بالإيمان الشرعيّ[6].

---

(١) انظر معجم ألفاظ القرآن الكريم، إعداد مجمع اللغة العربيّة، ط٢، طهران، ناصر خسرو، (لا.ت)، ج١، ص ٥٥-٦١.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٩٩.

(٣) سورة قريش، الآية ٤.

(٤) سورة يوسف، الآية ٩٩.

(٥) الباقلاني، محمّد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ٣٩٠.

(٦) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص ٥١.

وقد رجّحنا تسميته بالإيمان الدينيّ بدل الشرعيّ، باعتبار أنّ دلالة الشرعيّ تنحصر في الأحكام التكليفيّة، كالواجبات والمحرَّمات، والوضعيّة كالصحّة والفساد، ولا تطال غيرها، كالأمور العقائديّة، وما له ربطٌ بالآخرة، باعتبار أنَّ التشريع هو التقنين الإلهيّ، بلحاظ حالة الإنسان والمجتمع، بينما مصطلح الإيمان الذي هو محلُّ بحثنا -كما يأتي- يرتبط بالآثار الأخرويّة، وبما أنّ الدين أعمّ من الشرع؛ لأنَّه يشمل الفروع التي هي القوانين، والأصول أي العقائديّات، آثرنا مصطلح الإيمان الدينيّ، على الشرعيّ.

منشأ مصطلح الإيمان الدينيّ

مع اختلاف العلماء، في تحديد حقيقة المصطلح الدينيّ للإيمان، فإنّ الكثير من هؤلاء ذكروا أنّ المراد من الإيمان الدينيّ هو الإيمان الواقعيّ الحقيقيّ الذي تترتّب عليه الآثار الأخرويّة.

ومنشأ هذا الاتفاق بين هؤلاء، هو أنّ القرآن الكريم، وكذا جملة من الروايات الحاكية للسُنَّة النبويَّة، قد رتَّبت الآثار الأخرويّة على الإيمان، وليس على الإسلام، وبتعبير ابن تيمية «فإنّ الله لم يعلّق وعد الجنّة إلاّ باسم الإيمان، لم يعلّقه باسم الإسلام مع إيجابه الإسلام، وإخباره أنَّه دينه الذي ارتضاه، وأنّه لا يقبل دينًا غيره، ومع هذا فما قال: إنّ الجنّة أعدّت للمسلمين، ولا قال: وعد الله المسلمين بالجنّة، بل إنّما ذلك باسم الإيمان، كقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[١]»[٢].

وهكذا انطلق الغزاليّ، في قواعد العقائد، في تبنّيه لمعنى الإيمان الدينيّ، من الحديث الوارد عن النبيّ ﷺ: «**يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرَّة من الإيمان**»[٣].

---

(١) سورة التوبة، الآية ٧٢.

(٢) ابن تيمية، أحمد، كتاب الإيمان، ص ٢٩٧.

(٣) الغزاليّ، أبو حامد، قواعد العقائد، تحقيق موسى علي، (لا،ط)، بيروت، عالم الكتب،١٤٠٥هـ، ص ٦٣.

وهذا الأمر كان منشأً لتصريحاتهم حول المقصود من المصطلح الدينيّ للإيمان.

قال الجرجانيّ في شرح المواقف: «النزاع في الإيمان الحقيقيّ الذي يترتّب عليه الأحكام الأخرويّة»[1].

وقال التفتازاني في شرح العقائد النسفيّة: «إنَّما النزاع في كونه مؤمنًا فيما بينه وبين الله»[2].

وقال زين الدين العامليّ في حقائق الإيمان:» وإن أرادوا به [أي الإيمان] الخروج بحسب الظاهر، فمسلَّم، لكن لا ينفعهم؛ إذ الكلام فيما يتحقَّق به الإيمان عند الله تعالى بحيث يصير المتّصف به مؤمنًا في نفس الأمر، لا فيما يتحقَّق به الإسلام في ظاهر الشرع»[3].

الإيمان الواقعيّ والإيمان الظاهريّ

إنَّ ما تقدَّم قد يصلح لتأسيس مصطلحَين جَديدَين هما الإيمان الواقعيّ، والإيمان الظاهريّ، على غرار المصطلحَين السابقين في الفصل الأوّل- وهما الإسلام الظاهريّ والإسلام الواقعيّ- اللذين يختلفان في كون الأوَّل يتحقّق بمجرد النطق بالشهادتين، وهو ما يمكن إحرازه والتحقّق منه، والثاني هو الذي تترتّب عليه آثار الآخرة باعتباره ناشئاً من التصديق القلبيّ بمضمون الشهادتين.

فهل يمكن تقسيم الإيمان، بحسب المصطلح الدينيّ، إلى واقعيّ وظاهريّ، على غرار تقسيم الإسلام إليهما؟

قد يُجاب بالنفي، باعتبار أنَّ مصطلح الإيمان الدينيّ ينحصر بالذي تترتّب عليه الآثار الأخروية - كما مرَّ- وبالتالي لا يعود مجالٌ للحديث عن الإيمان الظاهريّ، إلاّ أنَّه يمكن أن يُقال، في مقابل هذا الطرح: إنَّ هناك مؤشّرات وعلامات تدلُّ، بظاهرها، على

---

(١) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص ٣٢٥.

(٢) التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، ص ٧٩، ٨٠.

(٣) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص ٨٢.

وجود هذا التصديق عند الإنسان، وبالتالي يصحّ وسمه بالإيمان في الظاهر، انطلاقاً من تلك العلامات والمؤشّرات، لا من التصديق القلبيّ الذي يتعذّر إحراز وجوده في نفس الآخر، وبالتالي يصحّ تقسيم الإيمان أيضًا إلى ظاهريّ، وهو الذي ينطلق من الأعمال التي تدلُّ، في الظاهر، على تصديق العامل بها بالمبادئ التي تؤدّي إلى تلك الأعمال، وواقعيّ ينحصر بالتصديق القلبيّ بين الإنسان وربّه.

وممّا يدعم هذا الاتجاه، في تقسيم الإيمان إلى قسميه، الروايةُ التي رواها الترمذيّ، في سننه، بسنده عن رسول الله ﷺ: «**إذا رأيتم الرجل يتعاهد المسجد فاشهدوا له بالإيمان**»[1]؛ فإنّ الله يقول: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2]. وقد ذُكرَت هذه الرواية بصيغٍ متقاربة، في كثيرٍ من كتب أهل السنّة[3]، وكذلك رُويت في بعض كتب الشيعة[4].

والذي يظهر منها أنّ النبيّ ﷺ أجاز اتصاف الإنسان بالإيمان بسبب علامة ظاهريَّة على التصديق، وهي ارتياد المسجد وتعاهده، مع أنّ هذا التعاهد يمكن أنْ لا ينطلق واقعًا من التصديق القلبيّ، بل لغايات أُخرى، كما هو حال المنافقين.

ومع ذلك حكم رسول الله ﷺ على المتعاهد للمسجد بأنّه مؤمن.

وهذا ما يفتح الباب أمام مصطلح الإيمان الظاهريّ، مقابل الإيمان الواقعيّ.

ويمكن أن يميَّز هذا الإيمان الظاهريّ من الإسلام الظاهريّ، بأنَّ الثاني يفيد انتماء من نطق بالشهادتين إلى الدين الإسلاميّ ظاهرًا، وبعبارة أُخرى يحقّق ظاهر الهويّة

(١) الترمذي، محمّد، سنن الترمذي، تحقيق عبد الرحمن محمّد عثمان، ط٢، بيروت، دار الفكر،١٤٠٣هـ، ج٤، ص ١٢٥.

(٢) سورة التوبة، الآية ١٨.

(٣) انظر ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص ٧٦.القزويني، محمّد، سنن ابن ماجة، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، (لا،ت)، ج١، ص ٢٦٣.الدرامي، عبد الله، سنن الدرامي، ج١، ص ٢٧٨.الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير،(لا،ط)،(لا،ت) ج٤، ص ١٥.ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي، (لا،ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٢هـ، ج٢، ص ٣٥٤. العدنيّ، محمّد، كتاب الإيمان، تحقيق: حمد بن حمدي الجابري الحربي، ط١، الكويت، الدار السلفية، ١٤٠٧هـ، ص ٦٨.

(٤) البروجردي، حسين، جامع أحاديث الشيعة، (لا،ط)، قم، (لا،ن)، ١٤٠٩هـ، ج٤، ص ٤٤٠. النوري، حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج٣، ص ٣٦٢.

الإسلاميّة التي تلحقها الآثار الدنيويّة، وهذا ما يتحقّق حتّى مع العلم بالنفاق، كما تقدّم في الفصل الأوّل، بينما الإيمان الظاهريّ يفيد أمراً آخر يقع في دائرة حمل الإنسان على كون عمله ينطلق من تصديق قلبيّ واقعيّ، وهذا ما يخرجه من النفاق بحسب الظاهر، وبالتالي قد يكون لهذا الأمر بعض الآثار التي قد تتعلّق بالتعامل معه من الناحية النفسية، بدون أن يؤثّر ذلك على تطبيق القوانين الإسلاميّة التي لا تفرّق بين المسلمين في هذه الجهة.

المعنى الاصطلاحيّ للإيمان في القرآن الكريم

اختلف القائلون بوجود مصطلح قرآنيّ خاصّ بالإيمان بين عناوين ثلاثة، فُسِّر الإيمان إمَّا بأحدها منفردًا، وإمَّا به منضمًّا إلى العنوانين الآخَرين، أو عنوان واحد منهما. وهذه العناوين هي: التصديق القلبيّ، الإقرار باللسان، والعمل.

وفي هذا الإطار لا بُدَّ من ذكر ملاحظة هي أنَّنا لم نورد المعرفة القلبيّة عنوانًا رابعًا للإيمان بحسب المصطلح القرآنيّ، رغم تبنّي بعض القدريّة، على ما نسبه إليهم البغداديّ في «الفَرق بين الفِرق» لكون الإيمان هو المعرفة بالله فقط[1]، والسبب في عدم إيراده هو عدم وجداننا أيّ استدلال قرآنيّ على هذه الدعوى، فهم إمَّا اعتمدوا على أنّ المعرفة هي المعنى اللغويّ للإيمان، وقد أبطلنا ذلك سابقًا، وإمّا لاستدلالهم على ذلك بالروايات الحاكية للسُنَّة النبويَّة، وسيأتي مناقشة ذلك.

وعلى كلا الأمرين، فإنَّ هذه الدعوى لا تدخل، منهجيًّا، تحت عنوان الإيمان بحسب المصطلح القرآنيّ.

بناءً على ما تقدَّم نعرض معاني الإيمان الثلاثة في القرآن الكريم ضمن العناوين الآتية:

أ- التصديق القلبيّ، ومصطلح الإيمان القرآنيّ

قد يتعجَّب البعض حينما يقرأ «التصديق القلبيّ» عنوانًا لمصطلح الإيمان، في

---

(١) البغداديّ، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، (لا،ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، (لا،ت)، ص ١٥٤.

القرآن الكريم، مع أنَّه تقدَّم أنَّ هذا التصديق هو المعنى اللغويّ للإيمان، إلاّ أنَّ التعجّب ينقضي حينما يلتفت إلى مقولة البعض، كزين الدين العامليّ، الذي اعتبر المعنى اللغويّ للإيمان أعمّ من التصديق القلبيّ والإقرار اللسانيّ، لكنَّه في الوقت نفسه اعتبر أنَّ هناك مصطلحًا شرعيًّا للإيمان، هو التصديق القلبيّ[1].

وبما أنَّه ثبت عندنا أنّ هذا التصديق هو كامل المعنى اللغويّ، فإنّنا لن نفرد نقاشًا لهذا المصطلح، فالنقاش هو في ما سيأتي حول الإقرار باللسان والعمل، فإذا لم يثبت شيء منهما، فإنّ النتيجة ستكون عدم وجود مصطلح خاصّ للإيمان، في القرآن الكريم.

التصديق الكسبيّ

هناك محاولة من البعض في تطبيق معنى الإيمان الاصطلاحيّ، من خلال حصره في خصوص التصديق الاختياريّ الكسبيّ، وذلك في مقابل التصديق الذي يحصل في القلب، من دون أن يكون للإنسان دخلٌ في حصوله، كالتصديق الفطريّ بالله تعالى الذي هو عمل مباشر له عزّ وجل، والذي سمَّاه البعض بالمعرفة الأولى، رافضًا إطلاق اسم الإيمان عليه. قال البغداديّ: «كان غيلان القدريّ يجمع بين القدر والإرجاء، ويزعم أنَّ الإيمان هو المعرفة الثانية بالله، والمحبَّة، والخضوع، والإقرار بما جاء به الرسول ﷺ وبما جاء من الله تعالى. وزعم أنَّ المعرفة الأولى اضطرار، وليس بإيمان»[2].

والسبب في هذا الرفض، هو أنَّ الإيمان واقع في دائرة التكليف، كما هو ظاهر في الكثير من الآيات القرآنيّة الآمرة بالإيمان، وبالتالي يترتّب عليه الثواب، وهذا الأمر لا يناسب ما يحصل بشكل قهريّ للإنسان من دون أيّ تسبيب منه، لذا كان حصر تفسير الإيمان بالتصديق الكسبيّ الذي يتحقّق من خلال المعرفة الاختياريَّة.

---

(١) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص ٥١.

(٢) انظر البغداديّ، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص ١٥٤.

وقد أورد زين الدين العامليّ إشكالاً على هذا القول، خلاصته أنّه لو اتّفق حصول الإذعان القلبيّ بالنبوّة، بسبب مشاهدة المعجزة، من غير أن يكون الناظر في المعجزة قاصدًا لتحصيل الحقّ، فحصل له في الحال العلم الضروريّ بصدق المدّعي في كلّ ما ادّعاه، ففي هذه الحال من الواضح أنّ الإيمان متحقّق، رغم أنَّ التصديق ليس كسبيًّا[1].

نعم، إنّ حصول الإيمان بغير كسب أمرٌ قليل الحصول، إلاّ أنَّ حصوله القليل يضرُّ بقصر الإيمان على التصديق الكسبيّ. أمَّا الإثابة على التصديق غير الكسبيّ، فيمكن أن تتعلَّق به من خلال العزم على البقاء عليه، وعلى ترتيب آثاره.

ب - الإقرار باللسان ومصطلح الإيمان القرآنيّ

لا بُدَّ من الالتفات، في البداية، إلى أنّ ما تقدَّم، سابقًا، حول محاولة زين الدين العامليّ لتفسير الإيمان، في بعض الآيات القرآنيّة، بالإقرار اللسانيّ، لم ينطلق من كون ذلك يشكِّل مصطلحًا خاصًّا للإيمان في القرآن الكريم، بل كان بحثه لغويًّا، لذا عرضنا استدلاله بالآيات القرآنيّة، في بحثنا حول المعنى اللغويّ للإيمان.

أمّا ما نبحثه، هنا، فهو في تأسيس القرآن الكريم لمصطلح خاصّ، يتقوَّم بالإقرار باللسان، فقد ادَّعى بعض الباحثين أنّ الإيمان، في القرآن الكريم، يتقوَّم بأمرين هما: التصديق القلبيّ والإقرار اللسانيّ. واستدلّوا على ذلك بآيات قرآنيَّة هي:

الآية الأولى: قوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَٰتُنَا مُبۡصِرَةٗ قَالُواْ هَٰذَا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ۝١٣ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ﴾[2].

وقد استدلّ بها نصير الدين الطوسيّ، على ما نقله الحسن بن يوسف الحلّيّ، في شرحه لتجريد الاعتقاد[3]، على كون الإيمان، في المصطلح القرآنيّ، يتضمن الإقرار

---

(١) انظر العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص ٧٩.

(٢) سورة النمل، الآيتان ١٣-١٤.

(٣) الحلّيّ، الحسن، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، (لا،ط)، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٠٧هـ، ص ٤٢٦.

باللسان، باعتبار أنَّ الله تعالى جمع فيها بين الجحود والاستيقان في نفس القوم، وبما أنّ الاستيقان - بحسب نظره - يعني التصديق القلبيّ، فلو كان هذا التصديق يمثّل تمام معنى الإيمان، للزم اجتماع الجحود والإيمان، وهو أمر باطل؛ لأنَّ الجحود يعني الكفر المعلن، والكفر هو عدم الإيمان، فتقابله مع الإيمان، من باب تقابل العدم مع الملكة اللذين يستحيل اجتماعهما في مصداق واحد، من الجهة نفسها. إلاّ أنَّ هذا الاستدلال قابل للنقاش، في أمور هي:

الأوّل: أنّ التصديق القلبيّ لا يعني مجرّد المعرفة، بل لا يعني الاقتناع؛ إذ لا بُدَّ من ضميمة أمر آخر أشرنا إليه مراراً في ما سبق، وهو الإذعان، فقد يتيقّن الإنسان من الحقّ، إلاّ أنّه لا يذعن له، بل يرفضه رفضًا قاطعًا، فهذا مستيقن، لكنّه ليس مصدّقًا ومؤمنًا بقلبه.

الثاني: أنَّ استدلال الطوسيّ مبنيّ على أنّ الجحود، الذي هو إعلان الكفر، هو كفر، حتّى لو اجتمع مع التصديق القلبيّ. ويمكن صياغة ذلك من خلال القضيّة الآتية:

إعلان الكفر + التصديق القلبيّ = كفر

وبما أنَّ التصديق القلبيّ مقوّم للإيمان، فلكي تكون النتيجة مؤدّية إلى الإيمان، بدل الكفر، يجب أن نبدّل إعلان الكفر بـ إعلانَ الإيمان، فتكتب القضيَّة هكذا:

إعلان الإيمان + التصديق القلبيّ = إيمان

وبالتالي يكون إعلان الإيمان، أي الإقرار به مقوّمًا له، إلاّ أنّ غاية ما يُستفاد من هذا الاستدلال هي أنَّ إعلان الكفر مانع من الإيمان حتّى لو حصل اليقين في النفس، ولا يُستفاد منه مقوّميَّة الإقرار للإيمان، فيمكن أيضًا -ومن دون التعارض مع الآية السابقة- أن تصدق القضيَّة الآتية:

التصديق القلبيّ - إعلان الكفر وإعلان الإيمان = إيمان

الثالث: أنَّ الاستدلال السابق يؤدّي، بمقتضى التقابل المذكور بين العدم والملكة إلى أنَّ من تحقَّق فيه التصديق دون الإقرار، يُعدُّ جاحدًا؛ لأنّه - بناءً على التقابل- لا وساطة بين الإيمان والجحود. لكن لا يمكن التسليم بهذه النتيجة على إطلاقها، فلو أنّ إنسانًا حصل له التصديق اليقينيّ، في أوّل الأمر، ولم يكن قد تلفّظ بكلمات الإيمان بعد، ففي هذه الحال من المقطوع به أنّه ليس جاحدًا، وفي الوقت نفسه - بناءً على المدّعى السابق- هو ليس مؤمنًا؛ لأنَّه لم يقرّ بلسانه، فتكون حال هذا الإنسان وساطة بين الجحود والإيمان، وهذا ما لا يتناسب مع التقابل بين العدم والملكة[1].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾[2].

وقد استدلّ بها الحسن بن يوسف الحلّيّ على مقوِّمية الإقرار للإيمان، إضافةً إلى التصديق القلبيّ، باعتبار أنّ الله تعالى جمع في هذه الآية، وفي المصداق نفسه، بين المعرفة والكفر، وبما أنَّ المعرفة - بحسب نظره - تعني التصديق القلبيّ، فلو كان هذا التصديق يمثِّل تمام معنى الإيمان للزم اجتماع الكفر والإيمان، وهذا مستحيل؛ لكون تقابلهما تقابلاً بين العدم والملكة، والنقاش في هذه الآية، يُعرف من خلال النقاش السابق، في الآية الأولى.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[3].

وقد عرض زين الدين العامليّ الاستدلال، بهذه الآية، على كون الإقرار مقوِّمًا للإيمان، إضافةً إلى التصديق القلبيّ باعتبار أنّ معنى الآية: «أنّهم يجحدون ذلك بألسنتهم ولا

---

(١) انظر العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص٩٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٨٩.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٣٣.

يكذّبونك بقلوبهم، أي: يعلمون نبوّتك»[1]. وعليه فقد اجتمع علمهم بالنبوّة مع جحودهم.

وحال هذه الآية، استدلالاً ونقاشًا، حال الآيتين السابقتين.

الآية الرابعة: قوله تعالى حكايةً عن النبيّ موسى عليه السلام في قوله لفرعون ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴾[2].

وخلاصة الاستدلال بهذه الآية، أنّ فرعون كان كافرًا، ومع ذلك، وفي حالة كفره، نَعَتَهُ موسى عليه السلام بالعلم بربوبيّة الله تعالى، وبما أنّ العلم هو التصديق القلبيّ، فلو كان الإيمان يقتصر على هذا التصديق للزم اجتماع الكفر والإيمان.

وجوابه يعرف ممّا تقدم من نقاش.

وقد أضاف زين الدين العامليّ جوابًا آخر عن هذه الآية، وهو أنّه «يجوز أن يكون نسب إلى فرعون العلم، على طريق الملاطفة، والملاءمة، حيث كان عليه السلام مأمورًا بذلك بقوله ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[3]. وهذا شائع في الاستعمال، كما يقال في المحاورات كثيرًا: وأنت خبير بأنّه كذا وكذا، مع أنّ المخاطب بذلك، قد لا يكون عارفًا بذلك المعنى أصلاً، بل قد لا يكون هناك مخاطب أصلاً، كما يقع في المؤلّفات كثيرًا»[4].

والنتيجة أنّه لم تنجح هذه المحاولات، في إثبات دخالة الإقرار باللسان، في معنى الإيمان في القرآن الكريم.

ج- العمل ومصطلح الإيمان القرآنيّ

نسب الجرجانيّ إلى المعتزلة استنادهم إلى القرآن الكريم في ادّعائهم أنّ

---

(١) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص ٩٢.

(٢) سورة الإسراء، الآية ١٠٢.

(٣) سورة طه، الآية ٤٤.

(٤) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص٩٤-٩٥.

الإيمان هو العمل، وبالتحديد هو فعل الواجبات[1]، ومن الآيات التي استدلُّوا بها على مقولتهم:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[2].

وخلاصة استدلالهم بهذه الآية، يتبيَّن من خلال النقاط الآتية:

النقطة الأولى: أنّ اسم الإشارة «ذلك» في قوله ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ يشير إلى جميع ما حصر بـ «إلاّ»، وهو عبادة الله بإخلاص، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وبما أنّ هذه الأمور هي واجبات، والآية تعبِّر عنها بأنّها دين القَيِّمة، يصحّ أن يُقال: إنّ فعل الواجبات هو الدين.

النقطة الثانية: أنّ الله تعالى يقول في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[3]، وعليه يصحّ أن يُقال: إنّ الدين هو الإسلام.

النقطة الثالثة: أنّ الله تعالى يقول في القرآن الكريم: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[4]. ولو كان الإيمان غير الإسلام، لما قبل الإيمان من مبتغيه، مع أنّ الإيمان مقبول حتمًا، وعليه يصحّ أن يُقال: إنّ الإسلام هو الإيمان.

وأيضًا استدلّوا على الاتحاد بين الإسلام والإيمان بالربط بين آيتين وردتا في قصّة النبيّ لوط عليه السلام، الأولى قوله تعالى ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[5]، والثانية قوله تعالى: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[6] أي أهل بيت. فـ غير بيت من المسلمين: أداة الاستثناء والمستثنى، ولكن أين هو المستثنى منه؟ إنّه بقرينة الآية السابقة «المؤمنين»، أي فما وجدنا فيها بيتًا من المؤمنين إلاّ بيتًا من المسلمين، فاستثنى

(١) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص ٢٢٦.

(٢) سورة البيّنة، الآية ٥.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٩.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٨٥.

(٥) سورة الذاريات، الآية ٣٥.

(٦) سورة الذاريات، الآية ٣٦.

المسلم من المؤمن، وهذا يعني اتحاد الإيمان والإسلام[1].

والخلاصة، بمقتضى الآيات السابقة، هي: فعل الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، وبالتالي، فعل الواجبات هو الإيمان.

وهذا الاستدلال بما أنّه يعتمد على ثلاث نقاط مركّبة، فإنَّ نقض أيّة نقطة منه يُعدُّ نقضًا للاستدلال بكامله.

وفي هذا الإطار نسجِّل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى: ما أورده الأيجي والجرجانيّ على النقطة الأولى التي أرجعت «ذلك» إلى ما ذُكِرَ من أعمال، بأنَّ رجوع ذلك إلى الإخلاص، أولى من رجوعها إلى الأعمال السابقة؛ لأنَّ «ذلك» واحد مذكَّر، وهو يناسب الإخلاص، أمّا الأعمال المذكورة فيناسبها التعبير بالكثير والمؤنَّث؛ لأنَّ أكثر المذكورات مؤنّثة، فرجوع «ذلك» إلى الإخلاص فيه، بتعبير الأيجي والجرجانيّ: (تقرير اللغة) على أصلها، وفي كونه إشارة إلى المذكور مطلقًا إخراجها عنه»[2].

الملاحظة الثانية: أنّنا نقبل ما ورد في النقطة الثانية حول تفسير الدين بالإسلام، فيما لو أُريد من الدين ما أنزله الله تعالى على رسوله ﷺ، إلاّ أنّه من غير الواضح أنّ قوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[3]. يُراد منه ذلك، بل ما يناسب الوارد في الملاحظة الأولى، من أنَّ «ذلك» ترجع إلى الإخلاص، هو ما يُلاحظ فيه تديّن الإنسان، أيّ التزامه بالدين، ومن الواضح أنَّ التديّن أخصّ من الإسلام الذي يتحقّق بمجرّد النطق بالشهادتين كما مرَّ.

الملاحظة الثالثة: أنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[4] لا يتوقّف على الاتحاد بين الإسلام والإيمان، وذلك لأنَّه يمكن القول: إنَّ الإيمان غير الإسلام،

(١) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف ج٨، ص٣٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٦، ٣٢٧.

(٣) سورة البيّنة، الآية ٥.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٨٥.

إلاّ أنّه يتضمّنه، بحيث يكون الإسلام جزءًا من الإيمان؛ وبالتالي يكون المؤمن مقبول العمل؛ لأنّه ابتغى الإسلام دينًا من خلال الإقرار بالشهادتين، وزاد على ذلك ما يحقّق الإيمان.

إضافة إلى ذلك، فإنَّ الآية «تدلّ على أنّ من ابتغى وطلب غير دين الإسلام دينًا له، فلن يُقبل منه ذلك المطلب، ولم تدلّ على أنَّ من صدّق بما أوجبه الشارع[1]، لكنّه ترك فعل بعض الطاعات غير مستحلّ، أنّه طالبٌ لغير دين الإسلام؛ إذ ترك الفعل يجتمع مع طلبه لعدم المنافاة بينهما؛ فإنّ الشخص قد يكون طالباً للطاعة، مريدًا لها، لكنّه تركها إهمالاً وتقصيرًا، ولا يخرج بذلك عن ابتغائها»[2].

أمّا ما استدلّ به على اتحاد الإسلام والإيمان، من خلال الربط بين آيتي قصّة النبيّ لوط عليه السلام، فإنّ أقصى ما يُستفاد منها هو التصادق بين المسلمين والمؤمنين في تلك القصّة، فالآيتان تتحدّثان عن قوم صدق عليهم في واقعة محدّدة أنّهم مسلمون ومؤمنون، وأين هذا من اتحاد الإسلام والإيمان؟! وبتعبير الجرجانيّ «وأمَّا قضيَّة الاستثناء، فإنّها تدلّ على تصادق المسلم والمؤمن، دون الإسلام والإيمان، ألا يرى أنَّ الضاحك يصدق على الباكي، ولا تصادق بين الضحك والبكاء، فضلاً عن الاتحاد؟»[3].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[4].

وقد نسب الجرجانيّ استدلال بعض المعتزلة، بهذه الآية، على كون الإيمان هو فعل الواجبات، باعتبار أنَّها نزلت بعد تحويل القبلة عن بيت المقدس، إلى بيت الله الحرام، وأنّ الله تعالى أراد أن يدفع توهّم المؤمنين من إضاعة الصلوات التي صلّوها إلى بيت المقدس، وعليه فإنَّ معنى ﴿لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ أيّ ليضيّع صلواتكم إلى بيت المقدس»[5].

---

(١) الشارع من صفات الله تعالى باعتباره أنه مشرّع ومقّنن للأحكام، وكذا تطلق هذه الصفة، في بعض الحالات، على الرسول ﷺ باعتباره له حق التشريع، بحسب ما حدّد الله تعالى له من صلاحية في ذلك.

(٢) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص ٨٣.

(٣) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص ٣٢٧.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٥) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص ٣٢٧.

لكن، يُردُّ على هذا الاستدلال – إضافة إلى اختصاصه بالصلاة دون أن يعمّ باقي الواجبات - بأنّه يمكن حمل الإيمان على معناه اللغويّ، وهو التصديق القلبيّ، وأنّ تصديقكم بالله ورسوله لا يؤثّر فيه تحويل القبلة من جهة إلى أُخرى، فما كان الله ليضيّع تصديقكم بتغيير جهة القبلة.

ومع هذا التفسير المطابق للمعنى اللغويّ، لا نجد داعياً لتفسير الآية بما ذكره الجرجانيّ- مع صلاحيّته للردّ عليهم -من أنَّ المعنى «لا يضيّع الله تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجَّهتم فيها إلى بيت المقدس، وما ترتّب على ذلك التصديق، وهو تلك الصلوات»[1].

وعلى كلا التفسيرين يبقى الإيمان بالمعنى اللغويّ الحقيقيّ بدون نقل ولا مجاز.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2].

عرض زين الدين العامليّ الاستدلال بهذه الآية، على كون المراد من الإيمان فعل الواجبات، وترك المحظورات، باعتبار أنّ قبول العمل لا يكون إلاّ من خلال صفة الإيمان، وفي هذه الآية يحصر الله تعالى قبول العمل بالمتّقين، والتقوى لا تتحقّق إلاّ بفعل المأمور به، وترك المنهيّ عنه، وبالتالي لا إيمان إلاّ بفعل الواجبات، وترك المحرّمات، من هنا فُسّر الإيمان بذلك[3]، إلاّ أنَّ المتأمّل في هذه الآية، يلاحظ أنّ من غير المقبول حملها على الظاهر بالمعنى الدقيق؛ لأنَّ ذلك يعني أنّ من أخلص لله تعالى، في جميع أفعاله، سوى من معصية واحدة لم يتب عنها، لا يتقبّل الله منه جميع أعمال الطاعات اللاّحقة حتّى لو كانت معصية صغيرة، ومن الواضح منافاة ذلك وبعده عن صفات الله تعالى.

بناءً على ما سلف فإنَّ الأقرب في فهم الآية «أنّ من عمل عملاً، إنّما يكون مقبولاً،

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) سورة المائدة، الآية ٢٧.

(٣) انظر العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص ٨٤.

إذا كان متّقيًا فيه، بأن يكون مخلصًا فيه لله تعالى»[1]، وحينئذٍ لا دلالة للآية على أنَّ حقيقة الإيمان هي فعل الواجبات، وترك المحظورات.

أدلّة خروج العمل من مصطلح الإيمان القرآنيّ

لم يقف الأمر عند ردّ استدلالات القائلين بدخالة العمل في حقيقة الإيمان بالمصطلح القرآنيّ، إذ استدلّ النافون لذلك، بآيات قرآنيّة على عدم دخالة العمل، في الإيمان، بحسب الاصطلاح القرآنيّ من قبيل:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[2]، باعتبار أنَّ العطف يقتضي المغايرة، وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه[3]، وبالتالي فإنَّ عمل الصالحات ليس من الإيمان، فضلاً عن عدم كونه تمام الإيمان.

٢- قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾[4] باعتبار أنّ العمل، لو كان من الإيمان، أو الإيمان نفسه، «لصار المعنى: ومن يعمل بعض الإيمان حال حصول ذلك، أو من يعمل من الإيمان حال حصوله، وحينئذ يلزم تقدّم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل»[5].

٣- قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾[6] باعتبار أنّ الآية أثبتت الإيمان لمن ارتكب بعض المعاصي، فلو كان ترك المحرّمات جزءًا من الإيمان لَلَزم تحقّق الإيمان وعدم تحقّقه في الحال نفسها، ومن الجهة نفسها، وهو محال.

٤- قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾[7] باعتبار أنّ هذه الآية

(١) المصدر السابق، ص ٨٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٧٧.

(٣) التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، ص ٨٠.

(٤) سورة طه، الآية ١١٢.

(٥) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص ٦٩-٧٠.

(٦) سورة الحجرات، الآية ٩.

(٧) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

جمعت بين الإيمان والظلم، بمقتضى نفي اللّبس، ويلزم من هذا، المحذور المتقدّم في الآية السابقة.

٥- قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾[١] باعتبار أنّ هذه الآية حدّدت محلّ الإيمان أنّه القلب، فلو كان العمل هو الإيمان، أو جزءًا منه لما صحّ هذا التحديد. ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[٣].

والاستدلالات السابقة لا تخلو من ردود عليها، ككون الإيمان فيها ورد بالمعنى اللغويّ، لا بالمصطلح الدينيّ الخاصّ، إضافةً إلى إشكالات تفصيليّة على تلك الآيات، فضّلنا أن لا نخوض غمار مناقشتها، باعتبار أنَّ إثبات كون الإيمان، في القرآن الكريم، مستعملاً بالمعنى اللغويّ نفسه، أي التصديق القلبيّ، لا يحتاج إلى بذل العناية في الاستدلال عليه. وإنّما الذي يحتاج إلى ذلك هو القول بتحويل الإيمان عن هذا المعنى، إمّا مطلقًا، أو بإضافة ضميمة إليه، فبما أنّه لم يثبت ذلك التحويل، يكون معنى الإيمان، في القرآن، مطابقًا لمعناه اللغويّ.

والنتيجة ممّا سبق هي، عدم نجاح المحاولات السابقة، لإثبات مصطلح خاصّ بالإيمان في القرآن الكريم، يختلف عن المعنى اللغويّ، ممّا يؤدّي إلى كون الكتاب العزيز استعمل الإيمان بمعناه اللغويّ المتقدِّم نفسه، وهو التصديق القلبيّ.

أنحاء استعمال الإيمان في القرآن الكريم

إنَّ الإيمان، بهذا المعنى، ورد في القرآن الكريم بأنحاء مختلفة، تارة بالشكل وأخرى بالمضمون، لكنَّها لم تصرفه في أيٍّ منها عن معناه اللغويّ.

وهذا الاختلاف - مع الحفاظ على المعنى- نلاحظهُ ضمن العناوين الآتية:

(١) سورة المجادلة، الآية ٢٢.

(٢) سورة النحل، الآية ١٠٦.

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٤.

أ- اختلاف المتعلَّق اللفظيّ بصيغ الإيمان

نلاحظ، في الآيات التي ورد فيها الإيمان بمعنى التصديق والإذعان، أنَّ الصيغة المنبثقة من مادّة الإيمان، تارةً تكون من دون متعلّقٍ بها، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾[4].

وتارة تتعدّى بالباء كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾[5]، وكقوله تعالى: ﴿ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾[7].

ومن الواضح أنَّ هذه الباء هي لبيان متعلَّق الإيمان، وهو الله تعالى، واليوم الآخر في الآية الأولى، والمُنزَل في الآية الثانية، والنبيّ عيسى عليه السلام في الثالثة.

وتارةً تتعدّى باللاّم كقوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ﴾[8]، وقوله تعالى: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾[9].

ولعلّ التعدّي باللام، كان لأجل الإشارة إلى معنى يُضاف إلى الإذعان، وهو الانضمام، فـ﴿يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ﴾ أي أن يصدّقوا وينضمّوا إليكم.

و﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ أي صدّق به، وانضمَّ إليه.

والملاحَظ في الآيات السابقة، وما شابهها، أنّ عدم ذكر المتعلّق، أو تبدّل حرفه بين الباء واللام، لا يغيِّر في معنى الإيمان الذي مرَّ.

(١) سورة البقرة، الآية ٢٢١.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥٨.
(٣) سورة البقرة، الآية ١٠٨.
(٤) سورة البقرة، الآية ٢٦٠.
(٥) سورة البقرة، الآية ٢٣٢.
(٦) سورة آل عمران، الآية ٥٣.
(٧) سورة النساء، الآية ١٥٩.
(٨) سورة البقرة، الآية ٧٥.
(٩) سورة العنكبوت، الآية ٢٦.

ب- تعدّد المتعلَّق المعنويّ للإيمان

ما تقدَّم كان حول المتعلَّق اللفظيّ كالجارّ والمجرور، وكلامنا هنا حول ما يتعلَّق به الإيمان، من أمور وقعت موضعًا للتصديق، فقد تقدَّمت بعض الآيات التي جاء فيها الإيمان مطلقًا من دون تعلُّق بأيّ أمر، إلاّ أنَّ الكثير من الآيات وردت مع ذكر متعلَّق الإيمان بعناوين متعدِّدة، كما نلاحظ في الآيات الآتية:

١- الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله

قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾[1].

وقد ورد بعض هذه العناوين، على حدة في آيات أخرى، كما نلاحظ في ما يأتي.

٢- الإيمان بالله

قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾[3].

٣- الإيمان بما أنزل الله

قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾[5].

٤- الإيمان بالرسول ﷺ

قال الله تعالى في حديثه عن رسول الله محمّد ﷺ: ﴿ثُمَّ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

(٢) سورة المائدة، الآية ٨٨.

(٣) سورة يونس، الآية ٩٠.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٨٤.

﴿لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾[1]، وقال تعالى في حديثه عن الخطاب الموجَّه لرسول الله موسى عليه السلام: ﴿لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ﴾[2].

وقال الله تعالى، في حديثه عن رسول الله عيسى عليه السلام: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾[3].

٥- الإيمان ببعض الكتاب

قال الله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[4].

٦- الإيمان باليوم الآخر

قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾[6].

٧- الإيمان بآية من الله

قال الله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا﴾[7].

٨- الإيمان بالغيب

قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[8].

٩- الإيمان بما يؤمن به المؤمنون

قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾[9].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٨١.
(٢) سورة الأعرف، الآية ١٣٤.
(٣) سورة النساء، الآية ١٥٩.
(٤) سورة البقرة، الآية ٨٥.
(٥) سورة البقرة، الآية ٨.
(٦) سورة البقرة، الآية ٢٣٢.
(٧) سورة الأنعام، الآية ١٠٩.
(٨) سورة البقرة، الآية ٣.
(٩) سورة البقرة، الآية ١٣٧.

١٠- الإيمان بالباطل

قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[1].

ممّا تقدَّم، نستطيع أن نحدِّد المتعلّقات الإيجابيّة للإيمان، بمعنى التصديق، وهي:

١- الله	٢- اليوم الآخر	٣- الملائكة	٤- الرسل
٥- الرسالات.	٦- المعجزة	٧- الغيب	

ج- تنوُّع متعلّق الإيمان بين الحقّ والباطل

ممّا نلاحظه أيضًا، في تلك الآيات، أنَّ الإيمان لا يتعلّق فقط بمبادئ الحقّ، كالله، واليوم الآخر، والأنبياء، والملائكة، بل ورد أيضًا متعلِّقًا بأمر باطل، كالآية السابقة: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ﴾[2]، وكقوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ﴾[3]. فرغم أنَّ عقيدة أولئك تعتبر كفرًا، عبَّر الله تعالى عنها بالإيمان، ونسبه إليهم.

وهذا يؤكِّد أنَّ الاستعمال القرآنيّ لكلمة الإيمان، بقي على ما له من المعنى، لغةً، وهو التصديق بأمرٍ، بغضّ النظر عمّا هو هذا الأمر.

د- تفاوت درجات الإيمان

ممّا نلاحظه أيضًا، في الآيات المشتملة على الإيمان، أنّها اعتبرت الإيمان من الأمور التي لها قابليّة التطوّر، بل فعليَّته. فتحدَّث بعضها بشكل واضح، عن ازدياد الإيمان، كقوله تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٥٢.

(٢) سورة العنكبوت، الآية ٥٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ٩٣.

(٤) سورة الفتح، الآية ٤.

﴿ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[2].

وتماشيًا مع كون الإيمان ليس حقيقة جامدة، في درجة واحدة، لا تزيد عليها ولا تنقص، بل له مراتب متفاوتة، زيادةً ونقيصة، قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[3]، فإنّ الإيمان بمرتبته الضعيفة التي يتحقّق منها نوع من الإذعان لله تعالى، والتصديق به، يجتمع مع الركون للدنيا الفانية، الشاهد على ضعف المرتبة الإيمانيّة.

رغم ما تقدَّم من ظهور الآيات في تفاوت درجات الإيمان، فإنَّ جملة من العلماء رفضوا قابليَّة الإيمان للزيادة والنقصان، وهذا ما سوف نبحثه - بإذنه تعالى- في آخر مبحث معنى الإيمان، في السُّنَّة النبويَّة.

إنَّ كلَّ ما تقدَّم من تفاوت لفظيّ أو مضمونيّ، في ما يتعلّق بالإيمان، لم يؤثّر في معناه اللغويّ، ولم ينشئ مصطلحًا خاصًّا به يختلف عنه، إلاّ أنَّ هذه النتيجة لا توصد الباب أمام المصطلح الدينيّ الخاصّ بالإيمان؛ إذ يمكن للسُّنَّة النبويَّة أن تؤسِّس لهذا المصطلح، وهو ما يدعونا لدراسة معنى الإيمان في الروايات الحاكية للسُّنَّة النبويَّة.

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٧٣.

(٢) سورة التوبة، الآية ١٢٤.

(٣) سورة يوسف، الآية ١٠٦.

المطلب الثالث: معنى الإيمان في السُّنَّة النبويَّة

تتميَّز الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ ﷺ من آيات القرآن الكريم، في كون بعض تلك الأحاديث ورد في سياق التعريف المباشر للإيمان، وبما أنّ هذه الأحاديث التعريفيّة لم تتَّحد في مفادها المباشر، فإنَّنا سنبحثها من خلال أطر ثلاثة يشكِّل بعضها أو كلّها محلاً أو منطلقًا للإيمان، وهي:

١- القلب ٢- اللسان ٣- الجوارح

أ- الإيمان والقلب

اشتهر عند أهل السُّنَّة حديث جبرئيل مع النبيّ ﷺ حينما جاءه جبرئيل بصورة رجل، وسأله عن تعريف الإسلام والإيمان، فقد ذكر مسلم، في صحيحه بسنده عن أبي هريرة: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلّم يومًا بارزًا للناس، فأتاه رجل، فقال: يا رسول الله، ما الإيمان؟ قال ﷺ: أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله، وتؤمن بالبعث الآخر. قال: يا رسول الله، ما الإسلام؟ قال ﷺ: الإسلام أن تعبد الله، ولا تشرك به شيئًا، وتقيم الصلاة المكتوبة، وتؤدِّي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان. قال: ثمّ أدبر الرجل، فقال رسول الله صَلّى الله عليه وسلّم: ردُّوا عليَّ الرجل، فأخذوا ليردّوه، فلم يروا شيئًا، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: هذا جبرئيل، جاء ليُعلِّم الناس دينهم»[1].

وقد وردت هذه الرواية، عند الشيعة، في كتاب سُليم بن قيس الذي ورد فيه أنَّ رجلاً سأل عليّ بن أبي طالب: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن الإيمان، لا أسأل عنه أحدًا غيرك، ولا بعدك. فقال عليّ عليه السلام: «جاء رجل إلى النبي صلّى الله عليه وآله، وسأله

(١) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٣٠. وقد ذكر العديدُ من المصادر هذه الرواية بعبارات مختلفة، لا سيَّما في زيادة بعض العناوين بما لا يخلّ بانضوائها تحت العنوان السابق. انظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج١، ص١٨. ابن حبّان، محمّد، صحيح ابن حبّان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط٢، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ، ١٤١٤هـ، ج١، ص ٣٩٧-٣٩٨. البيهقي، أحمد، الأربعون الصغرى، تحقيق أبن إسحاق الحويني الأثري، ط١، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٤٠٨هـ، ص ٤٠-٤١. الدارقطني، علي، سنن الدارقطني، تحقيق مجدي بن منصور السيد الشوري، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ، ج٢، ص ٢٤٧-٢٤٨. ابن خزيمة، محمّد، صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمّد مصطفى الأعظمي، ط٢، المكتب الإسلاميّ، ١٤١٢هـ، ج١، ص ٤.

عن مثل ما سألتني عنه، فقال له مثل مقالتك، فأخذ يحدِّثه» . ثم قال له: «اقعد» . فقال له: «آمنت». ثم أقبل عليّ عليه السلام على الرجل فقال: «أما علمت أنَّ جبرئيل أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صورة آدميّ، فقال له: ما الإسلام ؟ فقال: «شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأنَّ محمّدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان، والغسل من الجنابة» . فقال: «وما الإيمان» ؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم: «تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وبالحياة بعد الموت، وبالقدر كلّه، خيره وشرّه، وحلوه ومرّه». فلمَّا قام الرجل قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «هذا جبرئيل،جاءكم ليعلِّمكم دينكم»[1].

ومع غضِّ النظر عن مناقشة سند هذه الرواية، فإنَّ الإيمان الوارد فيها لا يتخطّى محلّ القلب، وذلك بمقتضى مقابلة تعريفه مع تعريف الإسلام.

إضافةً إلى الرواية السابقة، روى أحمد بن حنبل، بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الإسلام علانيّة، والإيمان في القلب»[2]. وهي تقع في مسار الرواية السابقة نفسها، والمؤدّي إلى كون الإيمان قلبيًّا، بدون ضميمة شيء إليه.

إلى هنا حُدِّد ظرف الإيمان، وهو القلب. لكن بقي تحديد المظروف الذي يمثِّل حقيقة الإيمان.

وفي هذا الإطار فُسِّرَ الإيمان، كمظروف للقلب، بتفسيرين هما:

١- التصديق ٢- المعرفة

١- الإيمان = التصديق

إنَّ تفسير مصطلح الإيمان، في الروايات الحاكية للسُنَّة النبويَّة، بالتصديق، أي بمعنى الإذعان القلبيّ، هو رجوع إلى المعنى اللغويّ له، وبالتالي، فإنّه لا يحتاج إلى بحث خاصّ فيه، وقد لا يصحّ حسم صحّة هذا التفسير الذي يفيد المطابقة بين المعنيين، اللغويّ والدينيّ، إلاّ إذا لم يثبت أيٌّ من الاحتمالات الآتية، حول تفسير الإيمان بالمعنى الدينيّ.

---

(١) ابن قيس، سليم، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمّد باقر الزنجاني، (لا،ط)، (لا،ت)، ص ١٧٥.

(٢) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص ١٤٣.

٢- الإيمان = المعرفة

عند التتبّع، في الروايات الحاكية للسُنَّة النبويَّة، نلاحظ تحديدًا لمحلِّ الإيمان وهو القلب - كما تقدَّم- إلاَّ أنّنا لا نلاحظ تعريفًا للإيمان، بأنَّه المعرفة القلبيَّة إلاَّ مع ضميمة إليها، كالحديث النبويّ المتقدّم: «**الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل الأركان**»[١].

ومع ذلك، ذهب بعض المرجئة إلى تعريف الإيمان بمجرَّد المعرفة القلبيَّة، وقد نسب ابن حزم، في الفصل، إلى جَهْم بن صفوان أنَّه قال: «إنَّ الإيمان عقد بالقلب، وإن أعلن الكفر بلسانه بلا تقيّة، وعبد الأوثان، أو لزم اليهوديَّة أو النصرانيَّة في دار الإسلام، وعبد الصليب، وأعلن التثليث في دار الإسلام، ومات على ذلك، فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عزّ وجلّ، وليّ الله تعالى، من أهل الجنّة»[٢].

ولا يصحّ نقاش هؤلاء، إلاَّ بعد تحديد المُراد من المعرفة التي تبنَّوها، في تعريفهم للإيمان.

وفي هذا الإطار، يُطرح الاحتمالان الآتيان:

الاحتمال الأوّل: أن يُراد من المعرفة التصديق القلبيّ الذي مرَّ الحديث عنه آنفًا، وعليه لا حاجة لإفراد بحث خاص به، ولعلَّ ما يؤيِّد هذا التفسير، هو صيغة أخرى لحديث «الإيمان معرفة بالقلب» صدرت عن عليّ بن موسى الرضا هي: «الإيمان عقد بالقلب، ولفظ باللسان، وعمل بالجوارح»[٣] ، فالعقد هو بمعنى الإحكام وهو يوائم معنى التصديق.

---

(١) الطبراني، سليمان، المعجم الأوسط، (لا،ط)، دار الحرمين، ١٤١٥هـ، ج٨، ص٢٦٢. الحلوانيّ، الحسين، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر، ط١، ١٤٠٨هـ، ص ١٧. المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمال، ج١، ص ٢٧٣. القرطبي، محمّد، تفسير القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (لا،ت)، ج١، ص ٣٧٢. الثعلبي، أحمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق محمّد بن عاشور، ط١، بيروت، در إحياء التراث العربيّ، ١٤٣٢هـ، ج١، ص ١٤٦. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور، (لا،ط)، بيروت، دار المعرفة، (لا،ت)، ج١، ص ١٠٠. الصدوق، محمّد، الخصال، تحقيق علي الغفاري، (لا،ط)، قم، جماعة المدرسين، ١٤٠٢هـ، ص ١٧٨. الحرّ العامليّ، محمّد، الفصول المهمّة في أصول الأمة، تحقيق محمّد ابن محمّد حسين القائيني، ط١، قمّ، مؤسّسة معارف إسلامي، ١٤١٨هـ، ج١، ص٤٣٩.

(٢) ابن حزم، علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ، ج٣، ص ١٤٢.

(٣) الصدوق، محمّد، الخصال، ص ١٧٨.

وممّا يقوّي هذا الاحتمال، ما ذكره التفتازاني، في شرح المقاصد، من «أنّه كثيرًا ما يقع في عباراتهم مكان التصديق، المعرفة أو العلم، أو الاعتقاد»[1].

الاحتمال الثاني: أنْ يُراد منه العلم بالشيء، من دون الوصول إلى حالة الإذعان، وهذا المعنى يُفهم من خلال جعل المعرفة قسيمًا للتصديق، في كلمات بعض العلماء الباحثين عن معنى الإيمان، فالأيجي، في المواقف، يتحدَّث عن الإيمان الذي هو فعل القلب بأنّه «المعرفة أو التصديق»[2].

ويردّ على تفسير الإيمان، بهذا المعنى، أوّلاً: إنّ القرآن الكريم أخبر أهل الكتاب أنّهم كانوا يعرفون بنبوّة محمّد ﷺ كما كانوا يعرفون أبناءهم في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾[3]، مع أنّنا نقطع بأنّهم غير مؤمنين، وثانيًا: إنّ قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[4]، جمعت بين اليقين والجحود، فلو كان الإيمان بمعنى العلم واليقين بالشيء، لما صحَّ هذا الجمع لمقتضى التقابل بين الإيمان والكفر، كما تقدَّم.

بناءً على ما تقدَّم، لا يصحّ تفسير الإيمان بمعنى يقتصر على المعرفة التي لا تدخل في مرحلة الإذعان، وإن أُريد المعرفة مع الإذعان، فمرجعه ما مرّ سابقًا.

يبقى الكلام في متعلَّق هذا التصديق، هل هو الله فقط؟ أم الله وما جاءت به الرسل إجمالاً؟ أم شيء آخر؟ وهذا ما سوف نبحثه في المبحث الآتي حول محقّقات الإيمان.

ب- الإيمان واللسان

إنَّ تعريف الإيمان، بالإقرار اللسانيّ، كتعريفه بالمعرفة، من ناحية عدم ورود نصّ نبويّ يعرِّف الإيمان بالإقرار اللسانيّ وحده. نعم ورد ذلك مع ضميمة أُخرى، كما في

(1) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط1، قم، الشريف الرضي، 1981م، ج5، ص176.

(2) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج8، ص323.

(3) سورة البقرة، الآية 146.

(4) سورة النمل، الآية 14.

الحديث النبويّ المتقدِّم: «**الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان**»[1]، بل إنَّ بعض الروايات خلت من ذكر الإقرار اللسانيّ، ولو على نحو جزء المعنى المعرَّف به، كالحديث النبويّ المعروف عن عليّ بن أبي طالب:«قال لي رسول الله صلّى الله عليه وآله: يا عليّ، أكتب، فقلت: ما أكتب؟ فقال: أكتب، بسم الله الرحمن الرحيم. الإيمان ما وقر في القلوب، وصدَّقته الأعمال، والإسلام ما جرى على اللسان، وحلَّت به المناكحة.»[2] وكالحديث النبويّ الوارد في كتب أهل السُّنَّة والشيعة، وهو -برواية محمّد بن عليّ الصدوق- قال رسول الله ﷺ: «**ليس الإيمان بالتحلّي، ولا بالتمنّي، ولكن الإيمان ما خلص في القلب، وصدّقه الأعمال**»[3].

ورغم ما تقدّم، فقد تبنّى محمّد بن كرَّام وأتباعه المشهورون بالكرّاميّة، القول بأنّ الإيمان يتحقّق بمحض النطق بالشهادتين، بحسب ما نسبه إليهم الجرجانيّ، في «شرح المواقف»[4]، والتفتازاني، في شرحه للعقائد النسفية[5]، وابن حزم، في الفصل، حيث نسب إلى محمّد بن كرَّام وأصحابه قولهم:«إنَّ الإيمان قولٌ باللسان، وإن اعتقد الكفر بقلبه، فهو مؤمن عند الله تعالى، وليٌّ لله عزّ وجلّ، من أهل الجنّة»[6].

كما نسب ابن حزم إلى الفُضَيليّة، الذين هم فرع من الصُّفريّة، الذين كانوا فرعًا

---

(١) الطبراني، سليمان، المعجم الأوسط، ج٨، ص ٢٦٢.

(٢) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٥٠، ص ٢٠٨.

(٣) الصدوق، محمّد، معاني الأخبار، ص ١٨٧. وفي تحف العقول لابن شعبة الحرّاني، ص ٣٧٠ «وصدقته الأعمال». وقد أورد هذا الحديث عبد الله بن عديّ في كتابه «الكامل» بصيغة مقاربة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس الإيمان بالتحلّي، ولا بالتمنّي، ولكن ما وقر في القلب، وصدّقته الأعمال(ابن عدي، عبد الله،الكامل، تحقيق يحيى مختار غزاوي، ط٣، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ، ص ٢٨٩)، وكذا أورده ابن النجّار البغداديّ بصيغة مقاربة في ذيل تاريخ بغداد بسنده عن أنس عن رسول الله ﷺ(البغداديّ، ابن النجّار، ذيل تاريخ بغداد، ج٢، ص ٣٤). وقد أورد بعض العلماء هذا الحديث موقوفاً عن الحسن البصري.انظر القرطبي، محمّد، تفسير القرطبي، ج١٠، ص ٦٠.الأندلسي، أبا حيّان، تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ، ج٢، ص ٣٧١.السيوطي، جلال الدين، الدرّ المنثور، ج٥، ص ٢٤٦.

(٤) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف،ج٢، ص ٢٢٣.

(٥) التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، ص ٨٠.

(٦) ابن حزم، علي، الفصل،ج٣، ص ١٤٢.

من الخوارج، أنّهم كانوا يعتقدون أنَّ «من قال لا إله إلاّ الله، محمّد رسول الله بلسانه، ولم يعتقد ذلك بقلبه، بل اعتقد الكفر، أو الدهريّة، أو اليهوديّة، أو النصرانيّة، فهو مسلم عند الله، مؤمن، ولا يضرّه إذا قال الحقّ بلسانه ما اعتقده بقلبه»[1].

أمّا الدليل الذي يمكن استناد هؤلاء إليه، فهو عبارة عن أمرين، ذكرهما الأيجي والجرجانيّ في شرح المواقف، وهما:

الأوّل: أنَّ التصديق الذي هو معنى الإيمان، لغةً، وكذا معناه في القرآن الكريم، هو عبارة عن التصديق اللسانيّ، أو على الأقلّ يشمل التصديق اللسانيّ[2].

الثاني: «تواتر أنّ الرسول ﷺ والصحابة، والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين [أي بالشهادتين] ممّن أتى بهما، ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه (وعمله فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين)» [3].

ويُرَدُّ على الدليل الأوّل بأنَّ المعنى اللغويّ للإيمان -كما ثبت سابقًا- هو التصديق القلبيّ، وليس اللسانيّ، لا مطابقةً، ولا شمولاً، ولم يثبت النقل عن معناه اللغويّ إلى معنى التصديق اللسانيّ، أو ما يشمله لا في القرآن الكريم، ولا في السُّنَّة النبويَّة. بل إنَّ القرآن الكريم رفض أن ينعت من ادّعى الإيمان بلسانه بالمؤمن في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[5]. وقد تقدَّم البحث عن عدم صحّة وجود مصطلح خاصّ بالإيمان، في القرآن الكريم، فضلاً عن كون ذلك المصطلح متضمِّنًا الإقرار اللسانيّ أو مطابقًا له.

أمّا الدليل الثاني فهو دليل على تحقّق الإسلام الظاهريّ بالشهادتين، وهذا ما

---

(١) ابن حزم، علي، الفصل، ج٣، ص١٢٦.

(٢) انظر، الجرجانيّ علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٢٥.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) سورة البقرة، الآية ٨.

(٥) سورة الحجرات، الآية ١٤.

أثبتناه في الفصل الأوّل، وهو ليس إيمانًا، بالمصطلح الدينيّ، الذي يكون بين الإنسان وربّه، وتترتّب عليه الآثار الأخرويّة. فإذا كان هذا هو مقصود الكرّاميّة من الإيمان أي الإسلام الظاهريّ المتقدّم، فهو يُخرج قولهم عن بحثنا. لكن ما تقدّم عن ابن حزم، يقع في إطار الإيمان بالمعنى المصطلح؛ لأنّه يتحدّث عن موقع المقرّ باللسان، وقد عقد قلبه على الكفر، بأنّ مصيره في الآخرة هو الجنَّة.

نعم، يبدو أنَّ هناك فهمًا آخر للكرّاميّة، يرجع إلى تفسير الإيمان عندهم بالإسلام الظاهريّ، أيّ الذي تترتّب عليه الأحكام الشرعيَّة، دون الآثار الأخرويّة، وهو ما ذكره الشهرستانيّ حول تعقيبه على تعريفهم للإيمان بأنّه «الإقرار باللسان فقط، دون التصديق بالقلب، ودون سائر الأعمال» بقوله: «وفرّقوا بين تسمية المؤمن مؤمنًا فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكليف، وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء، فالمنافق عندهم مؤمن في الدنيا حقيقة، مستحقّ للعقاب الأبديّ في الآخرة»[1].

وهكذا الحال، في فهم ابن تيميّة للكرّاميّة، إذ نسب إليهم أنّهم يقولون: «المنافق مؤمن، وهو مخلّد في النار؛ لأنّه آمن ظاهرًا لا باطنًا، وإنّما يدخل الجنّة من آمن ظاهرًا وباطنًا»[2].

الحاصل أنّ تفسير الإيمان بالإقرار اللفظيّ، في ترتيب آثار الدنيا، يخرجه عن بحثنا حول الإيمان بالمصطلح الدينيّ الخاصّ، أمّا تفسيره بالإقرار -على أنّه تمام معناه- اللسانيّ في ترتيب آثار الآخرة، فإنَّه لا يركن إلى دليل صلب.

يبقى احتمال تفسيره بالإقرار اللسانيّ، على أنّه جزء من معناه، فقد يقال: إنّه يمكن الاستفادة من بعض الأحاديث النبويَّة، على دخالة الإقرار اللسانيّ، جزءًا من معنى الإيمان الدينيّ، وذلك كالحديث النبويّ المتقدّم: «**الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار**

---

(١) الشهرستاني، محمّد، الملل والنحل، تحقيق محمّد سيد كيلاني،(لا،ط)، بيروت،دار المعرفة، (لا،ت)، ج١، ص ١١٣

(٢) ابن تيمية، أحمد، كتاب الإيمان، ص ١١٨.

باللسان، وعمل بالأركان»[1]، إلاَّ أنَّ مقتضى الجمع بين الأحاديث المقتصرة، في تفسير الإيمان، على التصديق القلبيّ، كحديث الأسئلة الجبرئيليّة، وهذا الحديث هو كون الأخير في مقام بيان كمال الإيمان ودرجة عالية من درجاته، لا في مقام بيان حقيقته. وسيأتي تفصيل هذا الأمر في آخر هذا الفصل.

النتيجة عدم وجود دليل يُركَن إليه في جزئيَّة الإقرار، لمعنى الإيمان، كما هو الحال في كون الإقرار هو تمام معنى الإيمان.

ج- الإيمان والجوارح

تقدَّم، في بحث معنى الإيمان في القرآن الكريم، عدم نجاح الاستدلال بالآيات القرآنيّة، على كون العمل داخلاً في حقيقة مصطلح الإيمان، أو هو تمام حقيقته.

يبقى الكلام في كون الروايات الحاكية للسُّنَّة النبويَّة، قد حدَّدت مصطلحًا خاصًّا للإيمان، يشكِّل العمل ركنًا من حقيقته، أو تمام تلك الحقيقة.

وفي هذا الإطار، نسب الأيجي إلى أكثر المعتزلة البصريَّة، قولهم: «إنَّ الإيمان هو الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل»[2]، وأنّهم احتجّوا، على عقيدتهم هذه، ببعض الأحاديث النبويَّة التي منها:

١- قوله ﷺ: «لا يزني الزاني وهو مؤمن». وهذا الحديث النبويّ نقله ثلّة من علماء أهل السُّنّة والشيعة، في كتبهم، مع زيادة هي: «ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن»[3].

٢- قوله ﷺ: «لا إيمان لمن لا أمانة له»[4]، وهذا الحديث أيضًا نقله ثلّة من علماء الفريقين.

فهذان الحديثان نفيا الإيمان عن مرتكب الفعل المحرَّم، ممّا دعا أولئك المعتزلة - حسب المنسوب إليهم- إلى الاستدلال بهما على دخالة العمل الواجب في حقيقة الإيمان.

---

(١) الطبراني، سليمان، المعجم الأوسط، ج٨، ص ٢٦٢.

(٢) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٢٣.

(٣) النسائي، أحمد، سنن النسائي، ج٨، ص ٦٤. الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٥، ص ١٢٣.

(٤) البيهقي، أحمد، السنن الكبرى، ج٤، ص٩٧. النوري، حسين، مستدرك الوسائل، ج١٤، ص٢١.

إلاَّ أنَّه يمكن الإجابة عن استدلالهم هذا بعدَّة أجوبة:

منها: ما ذكره الجرجانيّ، وهو أنَّه ليس المقصود من نفي الإيمان نفيَ حقيقته، بل المراد أنَّ هذه الأفعال المحرَّمة ليست من شأن المؤمن، وكأنَّها لا تجتمع معه.

وقد عقَّب الجرجانيّ، على تفسيره هذا، بأنّه «يجب الحمل على هذا المعنى كي لا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغويّ»[1]. وعليه يكون الاستعمال، في هذين الحديثين، مجازيًّا.

ومنها: أن يكون المقصود من نفي الإيمان فيهما، هو نفي كمال الإيمان، وليس أصله، كما يحمل الحديث النبويّ: «لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد» على أنَّ المقصود لا صلاة كاملة، وليس النفي لحقيقة الصلاة.

ومنها: أن يكون المقصود النهي عن الزنا والسرقة والخيانة، بجُملٍ خبرية وقعت في مقام الطلب، أي دعوة المؤمن أن لا يرتكب تلك المحرَّمات. كما يقال: «لا علم لمن لا يعمل بعلمه»، ويكون المراد، من هذا القول، دعوة العالم إلى العمل بعلمه، والنفي لعلمه ليس نفيًا حقيقيًّا لعلم العالم، بل باعتبار انتفاء الآثار المطلوبة منه، وهذا له نظائر كثيرة في اللغة العربيّة[2].

٣- من الأحاديث النبويَّة التي عُرِضت، في مقام الاستدلال على دخالة العمل في حقيقة الإيمان، قوله ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة، أفضلها لا إله إلاّ الله، وأوضعها إماطة[3] الأذى عن الطريق**»[4].

---

(١) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٢٨.

(٢) انظر وهبي، مالك، ظاهرة التكفير في الفكر الإسلاميّ، ص١٠٧.

(٣) الإماطة أي الإزالة.

(٤) النسائي،أحمد، سنن النسائي، ج٨، ص ١١٠، وقد ورد هذا الحديث بصيغ متقاربة، في مصادر أهل السُّنَّة والشيعة، منها: مكي، محمّد، القواعد والفوائد، تحقيق عبد الهادي الحكيم، (لا،ط)، (لا،ت)،ج٢، ص ٢٧٥.ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٢، ص ٤١٤.النيسابوري، صحيح مسلم، ج١، ص ٤٦.السجساني، سليمان، سنن أبي داوود، ج٢، ص ٤٠٧.الترمذي، محمّد، سنن الترمذي، ج٤، ص ١٢٣.حبان، صحيح ابن حبان، ج١، ص ٣٨٧.الطبراني، سليمان،المعجم الأوسط، ج٧، ص ٩٦. السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ، ج١، ص ٤٧٨.المقداد السيوري، نضد القواعد الفقهية، تحقيق عبد اللطيف الكوهكمري، (لا،ط)، قم، مكتبة مرعشي نجفي، ١٤٠٢هـ، ص ٢٦٥.

ويظهر ضعف هذا الاستدلال من كون الحديث في مقام بيان شعب الإيمان أو فروعه، وليس في مقام بيان أصله وحقيقته.

٤- ومن الأحاديث النبويَّة التي يُستدلّ بها، على كون العمل جزءًا مقوِّمًا للإيمان، هو الحديث المتقدِّم «**الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان وعمل بالأركان**»[١]، إلاَّ أنّه قد مرَّ أنَّ مقتضى الجمع بين الأحاديث المفسِّرة للإيمان وهذا الحديث، هو كونه في مقام بيان كمال الإيمان، لا أصل حقيقته.

من أدلّة خروج العمل من مصطلح الإيمان في السُّنَّة النبويَّة

تقدَّم في البحث السابق، حول مصطلح الإيمان في القرآن الكريم، أنَّ بعضهم استدلّ بآيات قرآنيّة على نفي دخالة العمل في الإيمان المصطلح، وكذا الأمر في الروايات الحاكية للسُّنَّة النبويَّة، فإنَّه يصحّ الاستدلال لنفي دخالة العمل في الإيمان المصطلح، بما ورد في جواب النبيّ محمّد ﷺ عن سؤال جبرئيل عن الإيمان، في الرواية المتقدِّمة، إذ قال ﷺ: «**أنْ تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ولقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث الآخر**»[٢]، باعتبار أنَّ جبرئيل لم يكن يسأل عن المعنى اللغويّ؛ إذ إنّه ليس خفيًّا على الحاضرين الذين أراد أن يعلِّمهم، كما أوضح النبي ﷺ بعد اللقاء. وعليه لو كان العمل داخلاً في حقيقة الإيمان، أو هو تمام الحقيقة لبيَّن النبيّ ﷺ ذلك في إجابته، فاختصار النبي ﷺ على بيان متعلّقات التصديق القلبيّ، دليل على خروج العمل عن حقيقة الإيمان، في السُّنَّة الشريفة. لذا تُحمل الأحاديث المفسِّرة بأمر زائد على هذا التصديق القلبيّ، بأنّها واردة في مقام بيان كمال الإيمان، ودرجاته كما تقدَّم.

---

(١) الطبراني، سليمان، المعجم الأوسط، ج٨، ص٢٦٢.

(٢) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص٣٠.

استدراك

رغم أنَّ ما تقدَّم لم ينجح في إثبات دخالة العمل في حقيقة الإيمان الدينيّ، بل جنح نحو إثبات خروجه عن تلك الحقيقة، إلاّ أنّه ينبغي الالتفات إلى النقطتين الآتيتين:

الأولى: أنّنا لا نمانع من دخالة العمل في حقيقة الإيمان، في مورد واحد، ينطلق من كون التصديق مكوَّنًا من معرفة وإذعان، وقد اعتبرنا أنَّ الإذعان هو عمل قلبيّ، فيكون العمل جزءًا من حقيقة التصديق، إلاَّ أنَّ هذا الكلام لا يضرُّ بما تقدَّم، في البحث السابق؛ لأنَّ المقصود من العمل، فيه، لا يشمل هذا الإذعان.

الثانية: أنَّ العمل من فعل طاعات واجتناب محرَّمات، وإن كان خارج حقيقة الإيمان، إلاَّ أنَّه لا بدَّ من التأكيد على العلاقة الوثيقة بينهما، إمَّا من باب كون العمل علامة صدق على الإيمان، وإلى هذا المعنى أشار الحديث النبويّ المتقدِّم «...الإيمان ما خلص في القلب، وصدّقه الأعمال»[1]. ومن الواضح ملاءمة هذا الأمر مع الإيمان الظاهريّ، أو من باب أنَّ العمل ضروريّ لثبوت الإيمان واستقراره، وهذا ما أشار إليه جعفر بن محمّد الصادق بقوله:«لا يثبت الإيمان إلاَّ بالعمل»[2]، وهذا الأمر يتواءم مع الإيمان بالمعنى الواقعيّ.

بناءً على ما تقدَّم لم تنجح أيّة محاولة لتحويل الإيمان عن معناه اللغويّ، وهو التصديق القلبيّ، وبالتالي لم يثبت وجود مصطلح دينيّ خاصّ بالإيمان في الروايات الحاكية للسُنَّة النبويَّة، هو غير التصديق القلبيّ، إلاَّ أنّ هذا لا يعني التطابق التام بين

---

(١) الصدوق، محمّد، معاني الأخبار، ص ١٨٧ وفي تحف العقول لابن شعبة الحرّاني، ص ٢٧٠ «وصدقته الأعمال». وقد أورد هذا الحديث عبد الله بن عديّ في كتابه «الكامل» بصيغة مقاربة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس الإيمان بالتحلّي ولا بالتمنّي، ولكن ما وقر في القلب، وصدّقته الأعمال(ابن عدي، عبد الله،الكامل، تحقيق يحيى مختار غزاوي، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ، ص ٢٨٩)، وكذا أورده ابن النجّار البغداديّ بصيغة مقاربة في ذيل تاريخ بغداد بسنده عن أنس عن رسول الله ﷺ(البغداديّ، ابن النجّار، ذيل تاريخ بغداد، ج٢، ص ٣٤). وقد أورد بعض العلماء هذا الحديث موقوفاً عن الحسن البصري. انظر القرطبي، محمّد، تفسير القرطبي، ج١٠، ص ٦٠.الأندلسي، أبا حيّان، تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ، ج٣، ص ٣٧١.السيوطي، جلال الدين، الدرّ المنثور، ج٥، ص ٢٤٦.

(٢) الحر العامليّ، محمّد، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج١، ص ٤٣٥.

المعنيين اللغويّ والدينيّ، من حيث سعة الإطلاق وضيقه، وهذا ما سوف نتعرَّض له، في المبحث الثاني، حول محقِّقات الإيمان التي من خلال تحديدها، يتبيَّن الفرق بينهما.

زيادة الإيمان ونقصانه، في السُّنَّة النبويَّة

بقي بحث متعلِّق بمعنى الإيمان، في السُّنَّة النبويَّة، وهو يدور حول زيادة الإيمان ونقصانه،فقد أشرنا، في البحث حول معنى الإيمان، في القرآن الكريم، إلى بعض الآيات الظاهرة في ازدياد الإيمان ونقصانه، كقوله تعالى:﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَـٰنًا مَّعَ إِيمَـٰنِهِمْ ﴾[1]، وقوله تعالى:﴿... فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا ﴾[2].

وقد تقدَّمت الإشارة، إلى وقوع الخلاف، في هذه المسألة، بما ينعكس على تفسير هذه الآيات، وكذلك الأحاديث النبويَّة الظاهرة في ازدياد الإيمان ونقصانه، كالحديث النبويّ الذي رواه مسلم في صحيحه:« يدخل الله أهل الجنّة الجنّة، يدخل من يشاء برحمته، ويدخل أهل النار النار، ثمَّ يقول: انظروا من وجدتم في قلبه مثقال حبَّة خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون منها حممًا قد امتحشوا[3]، فيُلقَون في نهر الحياة، فينبتون فيه كما تنبت الحبَّة إلى جانب السيل، أَلَمْ تَروها كيف تخرج صفراء ملتويةً؟»[4].

ولن نوسِّع البحث بعرض باقي الآيات والروايات؛ لأنَّ منشأ الاختلاف، في زيادة الإيمان ونقصانه، ليس في تفسيرها، بل هو تابع لتعريف الإيمان بالمصطلح الدينيّ.

فمن عرَّف الإيمان بأنَّه الإقرار بالشهادتين التزم بكون الإيمان لا يزداد ولا ينقص، باعتبار أنَّ هذا الإقرار ليس فيه قابليَّة للزيادة والنقصان، وبالتالي اضطرَّ إلى توجيه تلك الآيات والروايات، إلى معنى لا يتعارض مع النتيجة التي توصَّل إليها.

ومن عرَّف الإيمان بالعمل تمامَ حقيقته أو جزءًا منها، لم يجد مانعًا من القول بقابليَّة

(١) سورة الفتح، الآية ٤.

(٢) سورة التوبة، الآية ١٢٤.

(٣) ورد في لسان العرب: «روي عن النبيّ، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: يخرج ناس من النار قد امتحشوا وصاروا حممًا، معناه قد احترقوا وصاروا فحمًا» (ابن منظور، محمّد بن مكرّم، لسان العرب، ج٦، ص ٣٤٥).

(٤) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ١١٨.

الإيمان للزيادة والنقصان، وبالتالي لم يضطرّ لصرف الآيات والروايات عن ظاهرها.

وبما أنَّ هذا البحث تابع لما سبق، من تحقيق لمعنى الإيمان، فلا بُدَّ من حصر النقاش على أساس النتيجة التي توصّلنا إليها، في تعريف الإيمان الدينيّ، أعني التصديق القلبيّ، ومنه يُعرف حال تعريفه بالمعرفة القلبيَّة.

فقد وقع الاختلاف في أنَّ التصديق القلبيّ الذي هو تعريف الإيمان، هل يقبل الزيادة والنقصان؟ فذهب العديد من المتكلّمين إلى أنّه لا يَقبل ذلك[١]. وسبب قولهم هذا هو أنَّ التصديق عبارة عن اليقين، وهو لا يجامع أيّ احتمال مخالف، وإلاّ لا يكون يقينًا، وعليه فهو لا يزيد؛ لأنه عبارة عن أعلى مستويات القبول القلبيّ، ولا ينقص؛ لأنَّه لا يعود عندها يقينًا.

وقد نسب الأيجي في المواقف هذا السبب إلى الرازيّ وإلى كثير من المتكلمين[٢]، كما عبَّر التفتازاني عن هذا المطلب نفسه بقوله: «إنَّ الإيمان يزيد وينقص؛ لما أنّه اسم للتصديق البالغ حدّ اليقين وهو لا يتفاوت»[٣].

ومن الواضح أنَّ هذا الالتزام، بعدم زيادة ونقصان التصديق القلبيّ الذي فسِّر به الإيمان، يستدعي توجيهًا للآيات القرآنيّة، والأحاديث النبويَّة الظاهرة، في الزيادة والنقصان.

وفي هذا الإطار عُرضت توجيهات عديدة منها:

١- إنَّ زيادة الإيمان هي زيادة في متعلَّق التصديق، وليس فيه نفسه فـ«الإيمان واجب إجمالاً في ما عُلم إجمالاً، وتفصيلاً في ما عُلم تفصيلاً، ولا خفاء في أنَّ التفصيليّ أزيد»[٤]؛ وذلك لأنّ العلم بالفرض بعد الفرض يؤدّي إلى ازدياد الإيمان من حيث التفصيل بعد حصوله إجمالاً، إلاَّ أنَّ المشكلة، في هذا التوجيه،

---

(١) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص ٣٣٠.

(٢) المصدر السابق، وقد نسبه الإيجي إلى الرازيّ وكثير من المتكلمين.

(٣) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط١، قمّ، الشريف الرضي، ١٤٠٩هـ، ج٥، ص ٢١٠-٢١١.

(٤) التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، ص ٨١.

هي أنَّه يخالف ظهور الآيات السابقة في كون الزيادة راجعة إلى الإيمان نفسه، بينما ما تقدّم يوجّهه نحو متعلَّقه من ناحية الكمية، ولا قرينة على ذلك.

٢- إنَّ زيادة الإيمان هي زيادة زمنيّة، بمعنى أنّه يزيد بزيادة الأزمان من ناحية الثبات، وحاصل ذلك يرجع إلى أنّ الإيمان عَرَض؛ لأنّه من الكيفيّات النفسانيّة، والعَرَض لا يبقى زمانين، بل بقاؤه إنّما هو بتجدّد الأمثال[١].

وقد أُشكل على هذا التوجيه بـ «أنَّ حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً»[٢]، وبعبارة أخرى: «لا يقال للمماثل الحاصل بعد انعدام مثله: إنَّه زائد»[٣].

٣- إنّ زيادة الإيمان بمعنى زيادة نوره أو إشراقه في القلب، وذلك بسبب الطاعات.

وأُشكل على هذا التوجيه أنّه لا يصلح، في مقامنا الذي نبحث فيه عن زيادة ونقصان حقيقة الإيمان، لا عن الكمالات التي تعرض زائدة على حقيقته»[٤]؛ والتحقيق يقتضي بأن لا ضرورة لهذه التوجيهات وأمثالها التي قامت على فرضيَّة أنَّ التصديق القلبيّ لا يزداد ولا ينقص، فإنّها انطلقت من كون هذا التصديق هو كالرقم الرياضيّ، تُغيِّر الزيادة والنقيصة ماهيته إلى حقيقة أخرى، مع أنَّ التصديق ليس كذلك، فهو صفة قلبيَّة يمكن أن تزداد عند أصحاب اليقين البرهانيّ، من خلال الشعور الذاتيّ بالثقة والاطمئنان بشكل أزيد، وهذا ما يفهم من جواب النبيّ إبراهيم عليه السلام في حواره مع الله تعالى الذي عرضه القرآن الكريم: ﴿قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[٥]، وكذلك يمكن أن تزداد عند أصحاب التصديق المبنيّ على التقليد. «والتفاضل في الإيمان، عند هؤلاء، ليس في وسع أحد

---

(١) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص ٩٩.

(٢) التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، ص ٨١.

(٣) العامليّ، زين الدين، حقائق الإيمان، ص ٩٩.

(٤) انظر المصدر السابق.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

إنكاره؛ لأنَّه موضوع من موضوعات الحياة اليوميّة، فنحن نرى دائمًا كيف أنَّ بعض الناس من اليهود أو النصارى أو المسلمين، يثبتون على إيمانهم الدينيّ، لا يزحزحهم أيّ نوع من التهديد أو الإقناع، بينما يكون آخرون أضعفَ في إيمانهم، ويظهرون ليونةً كبرى، فالإيمان بهذا المعنى، مثل العقدة، وهي يمكن أن تجعل أقوى أو أضعف، فهناك ضروب أقوى من الإيمان، وضروب أضعف»[1].

وقد عبَّر ابن تيميّة عن تبنّيه لمطلب زيادة الإيمان ونقصانه بقوله:» إنَّ العلم والتصديق نفسه يكون بعضه أقوى من بعض، وأثبت وأبعد عن الشكّ والريب، وهذا أمر يشهده كلُّ أحد من نفسه، كما أنَّ الحسّ الظاهر بالشيء الواحد مثل رؤية الناس للهلال، وإن اشتركوا فيها؛ فبعضهم تكون رؤيته أتمّ من بعض، وكذلك سماع الصوت الواحد، وشمّ الرائحة الواحدة، وذوق النوع الواحد من الطعام؛ فكذلك معرفة القلب وتصديقه، يتفاضل أعظم من ذلك من وجوه متعدِّدة»[2].

ومع إثبات كون حقيقة الإيمان تقبل الزيادة والنقصان، بنفسها، لا داعي لتوجيه الآيات والروايات، وصرفها عن دلالتها الظاهرة.

بهذا تمَّ البحث عن معنى الإيمان، في اللغة والمصطلح الدينيّ، لندخل في البحث عن محقِّقاته، على النهج الذي اعتمدناه، في الفصل الأوَّل، حول معنى الإسلام ومحقِّقاته.

---

(١) الغزاليّ، أبو حامد، قواعد العقائد، ص ٦٨ (بتصرّف).

(٢) ابن تيمية، أحمد، كتاب الإيمان، ص ٢٠١.

أ- إنَّ معنى الإيمان في اللغة هو التصديق القلبيّ[1].

ب- وقع اختلاف في معنى لفظ الإيمان، وما يشترك معه في مادّته، في القرآن الكريم، فبالإضافة إلى المعنى اللغويّ، وهو التصديق القلبيّ، جرت محاولات لإثبات معنى آخر هو الإقرار اللسانيّ عند البعض[2]، والعمل عند آخرين[3]، إلاَّ أنَّ هذه المحاولات لم تنجح في إثبات أيّ معنى آخر غير المعنى اللغويّ، وبالتالي، فإنَّ النتيجة هي أنَّ المعنيين اللغويّ والقرآنيّ للإيمان متطابقان.

نعم، ذكر القرآن الكريم متعلَّقات عديدة للإيمان تنحصر الإيجابيَّة منها بسبعة هي: الله[4]، اليوم الآخر[5]، الملائكة[6]، الرسل[7]، الرسالات[8]، المعجزة[9]، والغيب[10].

ج- ورد لفظ الإيمان، وما اشترك معه في مادّته، في الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ ﷺ متعلّقًا بثلاثة محاور هي: القلب[11]، اللسان[12]، والجوارح[13]، أمَّا القلب، فلم يثبت في محوريّته للإيمان إلاَّ معنى التصديق، وهو معناه اللغويّ، أمَّا

(١) أنظر ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج١، ص ١٣٣- ١٣٥.

(٢) كنصير الدين الطوسيّ على ما نسبه إليه الحسن بن اليوسف الحليّ (أنظر الحليّ، الحسن، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٢٦).

(٣) كالمعتزلة على ما نسبه إليهم الجرجانيّ (أنظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص ٣٢٦).

(٤) أنظر سورة المائدة، الآية ٨٨.

(٥) أنظر سورة البقرة، الآية ٨.

(٦) أنظر سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

(٧) أنظر الآية السابقة.

(٨) أنظر سورة آل عمران، الآية ٨٤.

(٩) أنظر سورة الأنعام، الآية ١٠٩.

(١٠) أنظر سورة البقرة، الآية ٣.

(١١) أنظر النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٣٠. ابن قيس، سليم، كتاب سليم بن قيس، ص ١٧٥. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص ١٤٣.

(١٢) أنظر الطبرانيّ، سليمان، المعجم الأوسط، ج٨، ص ٢٦٢.

(١٣) أنظر النسائيّ، أحمد، سنن النسائيّ، ج٨، ص ٦٤. الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٥، ص ١٢٣. البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج٤، ص ٩٧. الطبرانيّ، سليمان، المعجم الأوسط، ج٨، ص ٢٦٢.

اللسان والجوارح فلم يثبت دليل معتبر على محوريَّة أيٍّ منهما للإيمان، وبالتالي فلم يثبت أي معنى للإيمان في السُّنَّة النبويَّة سوى معناه اللغويّ وهو التصديق القلبيّ.

المبحث الثاني: محقِّقات الإيمان

المراد من محقِّقات الإيمان

تقدَّم الاختلاف في أصل وجود مصطلح دينيّ خاصّ بالإيمان، بين مُثبتٍ لذلك، ونافٍ له. والمثبتون اختلفوا، في تحديده، على أقوالٍ أربعة:

١- إنَّه التصديق القلبيّ.

٢- إنَّه المعرفة القلبيّة.

٣- إنَّه الإقرار اللسانيّ، أو إنّ هذا الإقرار مقوِّمٌ له.

٤- إنَّه العمل، أو إنَّ العمل مقوِّمٌ له.

لكن يبقى السؤال عن متعلَّق هذه الأمور الأربعة.

فالتصديق القلبيّ، في أيّ شيء يتعلَّق؟

وكذا المعرفة القلبيَّة، في أيّ شيء تتحقَّق؟

والإقرار اللسانيّ، بماذا يكون؟

وما هو العمل أو الأعمال التي تحقِّق المعنى المصطلح للإيمان؟

والجواب عن هذه الأسئلة يكون من خلال تحديد محقِّقات الإيمان التي يُراد منها العناصر التي لا بُدَّ من تعلّق الإيمان، أو تعريفه بها ليتحقَّق الإيمان بالمصطلح الدينيّ.

وقد ميّزنا بين تعلّق الإيمان وتحقّقه بتلك العناصر؛ لأنَّ تفسير الإيمان بالعمل يختلف عن تفسيره بغيره؛ إذ لم يدّع أحد أنّ العمل هو معنى لُغَويّ للإيمان، أو أنّه بمعناه العامّ، هو المصطلح الدينيّ له، حتّى نبحث بعد ذلك عن متعلَّقاته، بل المدَّعى من البعض أنَّ معنى الإيمان، في المصطلح الدينيّ، هو عمل خاصّ، وقد اختلفوا في حقيقة هذا العمل الذي يشكِّل الإيمان. وبعبارة أخرى اختلفوا في ما يحقِّق الإيمان من العمل، وليس في ما يتعلَّق به العمل، بخلاف تفسير الإيمان بالتصديق الّذي يحتاج إلى بحث حول متعلَّق هذا التصديق، والذي من خلاله يتحقّق الإيمان. والأمر نفسه يقال في تفسير الإيمان

بالمعرفة والإقرار؛ إذ يحتاج البحث إلى دراسة متعلَّق المعرفة، وكذا الإقرار بعد تفسير الإيمان بأحدهما.

بناءً عليه، ندخل في بحث محقِّقات الإيمان في القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة؛ باعتبارهما مصدرَي المصطلح الدينيّ، وبالتالي فهما المرجعان الحاسمان، في تحديد متعلَّقات الإيمان.

المطلب الأوّل: محقّقات الإيمان في القرآن الكريم

أثبتنا ،في الفصل الأول، أنّ القرآن الكريم استعمل الإيمان، بما له من معنى لغويّ أي التصديق القلبيّ، بل رفض إطلاق الإيمان على مجرّد الإقرار بالإسلام، في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[1].

يبقى السؤال حول محقّقات هذا الإيمان، في الآيات القرآنيّة .وهذا ما ندرسه في نوعين من الآيات:

النوع الأول: ما يمكن أن يدّعى أنّه محقّق للإيمان الدينيّ، في آيات القرآن، من دون أن يكون فيه ذكر للفظ الإيمان، أو مشتقّاته. وهذا الأمر لم يُدَّعَ في تفسير الإيمان بالمعرفة القلبيّة، ولا في تفسيره بالإقرار اللسانيّ؛ لعدم وجود آيات يُستفاد منها ذلك، بخلاف الآيات التي استُدلّ بها على تفسير الإيمان بالعمل، فإنّ بعضها تعرّض لمفردات ادّعي أنّها محقّقات للعمل الذي فُسّر به الإيمان، فقد مرَّ الاستدلال على ذلك بقوله تعالى:﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[2]. فمحقّقات الإيمان، بناءً على ذلك الاستدلال، هي كلّ ما يرجع إليه اسم الإشارة «ذلك» وهو:

١- عبادة الله بإخلاص ٢- إقامة الصلاة ٣- إيتاء الزكاة.

إلاّ أنَّ النقاش السابق، المتعلّق بأصل تفسير الإيمان بالعمل، في هذه الآية، يُسقِط الاستدلال بها لكون ما ورد فيها من محقّقات الإيمان.

يبقى تفسير الإيمان بالتصديق، فإنّه يرتبط بالنوع الآتي من الآيات؛ إذ لا يوجد آيات تدلّ على محقّقات الإيمان، بمعنى التصديق، من النوع الأوّل.

النوع الثاني: الآيات التي ذُكِرت فيها متعلّقات الإيمان، مع ورود لفظه أو أحد مشتقّاته فيها، وهي على أنحاء:

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١٤.

(٢) سورة البينة، الآية ٥.

النحو الأوّل: طلب الله تعالى تحقيق الإيمان بها، وهذا ما عرضته الآيات الآتية:

١- ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ﴾[1].

٢- ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ ﴾[2].

٣- ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾[3].

٤- ﴿ وَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَجَٰهِدُواْ مَعَ رَسُولِهِ ٱسْتَـْٔذَنَكَ أُوْلُواْ ٱلطَّوْلِ مِنْهُمْ ﴾[4].

٥- ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم ﴾[5].

ومتعلَّق الإيمان، في هذه الآيات، يدور حول عناوين ثلاثة، جمعتها الآية الأولى وهي: الله، الرسول، الرسالة.

النحو الثاني: طلب الله تعالى التعبير عن الإيمان بها (أي بالمتعلَّقات)، وهذا ما عَرَضَتْهُ الآيات الآتية:

١- ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ ﴾[6].

٢- ﴿ قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ ﴾[7].

٣- ﴿ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾[8].

(١) سورة النساء، الآية ١٣٦.

(٢) سورة الحديد، الآية ٢٨.

(٣) سورة الحديد، الآية ٧.

(٤) سورة التوبة، الآية ٨٦.

(٥) سورة النساء، الآية ٤٧.

(٦) سورة البقرة، الآية ١٣٦.

(٧) سورة آل عمران، الآية ٨٤.

(٨) سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

ومتعلَّق الإيمان في هذه الآيات عنوانان: الله والرسالة. إلاَّ أنَّ الرسالة وردت بتعبير يتضمّن الرسول، هو ﴿أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ و ﴿أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾. وبالتالي فحال هذا النوع من الآيات، في عناوين المتعلَّق، حال الآيات السابقة.

النحو الثالث: تعريف الله تعالى المؤمنين بأنَّهم يؤمنون بها، وهذا ما عرضَتْه الآيتان الآتيتان:

١- ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾[1].

٢- ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ﴾[2].

ومتعلَّق الإيمان، في هذه الآيات، عنوانان، هما: الله ورسوله.

النحو الرابع: ذِكْرُ الله تعالى لها من دون تعريف ولا طلب، لا للإيمان بها، ولا للتعبير عن الإيمان بها، والآيات الواردة على هذا النحو كثيرة منها الآيات الآتية:

١- ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ﴾[3].

٢- ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾[4].

٣- ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[5].

٤- ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾[6].

٥- ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ﴾[7].

وبما أنَّ هذا النحو الأخير خارج عن إطار التعريف بالمؤمن، أو طلب الإيمان

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١٥.

(٢) سورة النور، الآية ٦٢.

(٣) سورة المائدة، الآية ٨٨.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

(٥) سورة البقرة، الآية ١٧٧.

(٦) سورة التوبة، الآية ١٨.

(٧) سورة النساء، الآية ٥٩.

مضموناً وقولاً، فإنَّ البحث في متعلَّقاته لا يُستفاد منه تحديد متعلَّقات الإيمان، فلا داعي لعدِّها.

بخلاف الأنحاء الثلاثة الأولى، فإنَّ تحديد متعلَّقات الإيمان فيها يندرج في إطار محقّقات الإيمان.

المحقِّقات في ضوء الآيات السابقة

تعلَّق الإيمان، في الآيات السابقة، بعناوين عديدة، لكن المتعلَّقات لا تُعبِّر بالضرورة عن المحقِّقات التي هي أخصّ؛ إذ إنَّ النصَّ الذي يصلح لكونه محقِّقًا للإيمان، لا بُدَّ أن يكون في مقام طلب متعلَّقات محدّدة، كما في النحو الأول، أو في مقام طلب التعبير عن الإيمان بتلك المتعلَّقات، كما في النحو الثاني، أو في مقام تعريف الإيمان أو المؤمنين، كما في النحو الثالث.

ففي هذه الأنحاء الثلاثة تصلح المتعلَّقات أن تكون محقّقات للإيمان. أمَّا حينما تكون المتعلَّقات خارج ذلك، كما في النحو الرابع، فلا يصحُّ أن تُعدَّ من المحقّقات؛ لأنَّ ورودها خارج الأنحاء السابقة لا يعني أنّها دخيلة في تحقّق الإيمان المطلوب.

بناءً على ما سبق، فإنَّ العناوين التي وردت، في الأنحاء الثلاثة الأولى، من الآيات القرآنيّة، هي: الله، الرسول، والرسالة بل يمكن الاقتصار على العنوانين الأولين باعتبار أنَّ الإيمان بالرسول بصفته الرساليَّة هو إيمان بالرسالة، وعليه يختصر متعلَّق الإيمان المحقِّق له، بحسب القرآن الكريم بعنوانين هما: الله والرسول.

وبالتالي، فإنَّ محقِّقات الإيمان، في القرآن الكريم، هي عبارة عن محقِّقات الإسلام الظاهريّ التي ثَبُت أنَّها الشهادتان. إلاَّ أنَّ الإسلام الظاهريّ يحقّقه الإقرار اللسانيّ بهما، كما مرَّ في الفصل الأوَّل، والإيمان يحقِّقه التصديق القلبيّ بهما، كما تبيَّن ممَّا سبق.

المطلب الثاني: محقِّقات الإيمان في السُّنَّة النبويَّة

لا يخفى أنَّ النتيجة السابقة التي توصّلنا إليها -بأنَّ الإيمان في الروايات الحاكية للسُّنَّة النبويَّة يعني معناه اللغويّ نفسه المستعمل في القرآن الكريم، وهو التصديق القلبيّ- هي حاكمة علينا، في هذا البحث، عن محقِّقات الإيمان في السُّنَّة النبويَّة؛ إذ مع نفي كون الإيمان فيها هو المعرفة، أو الإقرار، أو العمل، لا يعود هناك حاجة إلى البحث عن محقِّقات هذه الثلاثة، فيكفي البحث عن متعلَّقات التصديق القلبيّ في تلك الروايات. إلاَّ أنّنا، رغم ذلك، سنعرض المحقِّقات لتلك العناوين الثلاثة، بشكل مختصر، ثمَّ نركِّز البحث، بعد ذلك، عن متعلَّقات التصديق.

محقِّقات التصديق بمعنى المعرفة في السُّنَّة النبويَّة

ذكر الجرجانيّ أنَّ المنقول، عن بعض الفقهاء، أنَّ الإيمان هو المعرفة بالله، وبما جاءت به الرسل إجمالاً[1]. ونسب البغداديّ إلى الصالحيّ، المصنِّف على مذهب «القدريَّة»، بأنَّ الإيمان هو المعرفة بالله فقط[2]، وقد نسب الجرجانيّ هذا القول إلى جَهْم بن صفوان[3].

ورغم اقتصار الأمر على النسبة إلى من تقدَّم، من دون ذكر دليل على أيٍّ من الصورتين السابقتين (١- المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل إجمالاً، ٢- المعرفة بالله فقط)، إلاَّ أنّه يمكن أن تكون الأولى منهما، معتمدة على بعض الآيات المتقدِّمة، في بحث محقِّقات الإيمان، كقوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ ﴾[4].

---

(١) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٢٣.

(٢) البغداديّ، عبد القاهر، الفَرْقُ بين الفِرَق، ص١٥٥.

(٣) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٢٣.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٣٦.

وكذا يمكن أن تكون تلك الصورة معتمدةً على الروايات المتقدِّمة، في البحث عن معنى الإيمان، في المصطلح الدينيّ، كرواية الأسئلة الجبرئيليَّة التي عرّفت الإيمان بـ« أنْ يؤمن بالله وملائكته وكتبه ولقائه ورسله، ويؤمن بالبعث الآخر»[1] .

كما يمكن أن تكون الصورة الثانية، التي قَصَرت المعرفة بالله تعالى، في تفسير الإيمان، معتمدةً على بعض الآيات المتقدِّمة أيضًا في محقِّقات الإيمان، كقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطَّوْلِ مِنْهُمْ ﴾[3].

وفي البحث المتقدِّم، في دلالة الآيات السابقة، فضلاً عن مناقشة أصل تفسير الإيمان بالمعرفة، ما يغني عن النقاش التفصيليّ حول ما ادُّعي من محقِّقات في هذا البحث.

محقِّقات الإيمان بمعنى الإقرار في السُّنَّة النبويَّة

إنَّ المفسِّرين للإيمان، بمعنى الإقرار اللسانيّ، اتّفقوا على متعلَّق هذا الإقرار، وهو شهادتا أن لا إله إلاَّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله، وقد تقدَّمت نسبة هذا القول إلى محمّد بن كرّام وأتباعه الذين اشتهروا بالكرّاميّة[4]، وكذا نسبته إلى الصفريّة المتفرِّعين من الخوارج[5].

كما تقدّم استناد الكرّاميّة، في تفسير الإيمان وبيان متعلّقه، إلى ما تواتر عن الرسولﷺ والصحابة والتابعين، من قناعتهم بالشهادتين منْ مَن أتى بهما بدون استفسار عن أيِّ شيءٍ آخر[6]. ومن الواضح أنَّ هذا الأمر يحقِّق الإسلام الظاهريّ، دون الإيمان، بالمعنى المصطلح.

---

(١) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٣٠.

(٢) سورة المائدة، الآية ٨٨.

(٣) سورة التوبة، الآية ٨٦.

(٤) انظر الجرجانيّ، عليّ، شرح المواقف، ج٨، ص ٣٢٢.

(٥) انظر ابن حزم، علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص ١٤٢.

(٦) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص ٣٢٥.

محقِّقات الإيمان بمعنى العمل في السُّنَّة النبويَّة

تقدَّم البحث أنَّ الأحاديث النبويَّة التي استُدلّ بها على دخالة العمل، في ماهيّة الإيمان، أو على كونه يمثِّل تمام حقيقته، هي على نوعين:

النوع الأوّل: ما كان في مقام نفي الإيمان عن مرتكب بعض المحرّمات كالحديثين النبويّين:

«**لا يزني الزاني وهو مؤمن**»[١]، و«**لا إيمان لمن لا أمانة له**»[٢].

النوع الثاني: ما كان منها في مقام إطلاق الإيمان على بعض الطاعات، كالحديثين النبويّين:

١- «**الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان**»[٣].

٢- «**الإيمان بضع وسبعون شعبة، أفضلها لا إله إلاّ الله، وأوضعها إماطة الأذى عن الطريق**»[٤].

ولعلَّ تعريف إبراهيم النظَّام المعتزليّ للإيمان، بأنَّه «اجتناب الكبائر» بحسب ما نسب إليه أبو الحسن الأشعري[٥]، قد استفاد من النوع الأول، أنَّ الزنا والخيانة وردا من باب المثال، وأنَّ المراد هو جميع الذنوب الكبائر.

كما ربّما يكون الحديث الأوّل، في النوع الثاني (عمل بالأركان) هو ما دعا محمّد بن عبد الوهّاب الجبّائي المعتزليّ إلى تعريف الإيمان بأنَّه «جميع ما افترضه الله سبحانه على عباده» بحسب نسبة الأشعريّ إليه أيضًا[٦]؛ باعتبار أنَّ الأركان تعبِّر عن الواجبات،

---

(١) النسائي، أحمد، سنن النسائي، ج٨، ص ٦٤. الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٥، ص ١٢٣.

(٢) البيهقي، أحمد، السنن الكبرى، ج٤، ص ٩٧. النوري، حسين، مستدرك الوسائل، ج ١٤، ص ٢١.

(٣) الطبراني، سليمان، المعجم الأوسط، ج٨، ص ١٦٢.

(٤) النسائي، أحمد، سنن النسائي، ج٨، ص ١١٠.

(٥) انظر الأشعري، عليّ، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، (لا،ط)، بيروت، المكتبة المصرية، ١٩٩٠م،ج١، ص ٣٣١.

(٦) انظر المصدر السابق نفسه.

وبالتالي فالنوافل ليست إيمانًا، كما صرّح الجبّائي بذلك[1]. ويلحق الرواية، في إمكانيّة اعتماد الجبّائي عليه، ما روي عن رسول الله ﷺ أنَّه قال لأصحابه: «**أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟** قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: **شهادة أنْ لا إله إلاَّ الله، وأنَّ محمّدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأنْ تعطوا من المغنم الخمس**»[2].

ويمكن أن يكون الحديث الثاني، في النوع الثاني(**الإيمان بضع وسبعون شعبة...**) هو ما دعا أبا هذيل وغيره من المعتزلة إلى تعريف الإيمان بأنَّه «جميع الطاعات فرْضها ونفْلها» بحسب نسبة الأشعري كذلك[3].

وما تقدَّم من نقاش سابق تحت عنوان «الإيمان والجوارح» كافٍ في دفع جميع هذه الاتجاهات.

محقِّقات الإيمان بمعنى التصديق في السُّنَّة النبويَّة

كانت نتيجة البحث السابق، في معنى الإيمان في السُّنَّة النبويَّة، هي تطابق المعنى اللغويّ مع المعنى الدينيّ، أي أنَّ كليهما بمعنى التصديق القلبيّ، إلاَّ أنَّ هذا لا يعني المطابقة التامَّة في متعلَّقات كلٍّ منهما -كما أشرنا سابقًا-، فالمعنى اللغويّ للإيمان مفتوح على أيّ موضوع وقع عليه التصديق القلبيّ، بدون تقييد في ذلك، وهذا ما لاحظناه، في القرآن الكريم الذي استعمل الإيمان متعلّقًا بالباطل، في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْبَٰطِلِ ﴾[4].

أمَّا الإيمان، في الروايات الحاكية للسُّنَّة النبويَّة، فهو وإن كان بمعنى التصديق القلبيّ، إلاَّ أنَّه محدَّد من ناحية متعلَّقاته، أي ما انصبَّ عليه التصديق القلبيّ. فما هي هذه المتعلَّقات التي حدّدتها هذه الروايات؟

---

(١) انظر المصدر السابق نفسه.

(٢) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج١، ص ٩١. النيسابوري، صحيح مسلم، ج١، ص ٣٥. أبو داود، سليمان، سنن أبي داود، ج٢، ص ١٨٧. النسائي، أحمد، سنن النسائي، ج٨، ص ٣٢٣. البيهقي، أحمد، السنن الكبرى، ج٤، ص ١٩٩.

(٣) انظر الأشعري، علي، مقالات الإسلاميّين، ج١، ص ٢٢١.

(٤) سورة العنكبوت، الآية ٥٢.

إنَّ أوضح الروايات التي ذكرت محقِّقات الإيمان وأشملها لها، بما يتناسب مع كونه بمعنى التصديق القلبيّ، هو رواية الأسئلة الجبرئيليّة المتقدِّمة التي وردت بغير صيغة، وقد ذكرنا سابقًا صيغتين، الأولى: «**أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله، وتؤمن بالبعث الآخر**»[1]، الثانية: «**تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وبالحياة بعد الموت، وبالقدر كلّه خيره وشرّه، وحلوه ومرّه**»[2]، ويمكن جمع المحقِّقات في الرواية الجبرئيليّة على اختلاف صيغها بالتصديق القلبيّ بالموضوعات الآتية:

١- الله ٢- رسل الله ٣- ملائكة الله ٤- كتب الله

٥- لقاء الله ٦- البعث ٧- القدر.

فالإيمان الوارد، في هذه الرواية، هو تصديق قلبيّ خاصّ بموضوعات تبدأ بالله وتستمر في الملائكة التي لا بُدَّ من الإيمان بها للتصديق بالوحي، والرسل الذين نزل عليهم ذلك الوحي، والرسالة وهي التي حملها الوحي إلى الرسل ليبلّغوها.

ومن الواضح أنَّ التصديق بالله ورسوله يحمل، في طيّاته، جميع تلك الموضوعات الأربعة.

بقي موضوعان:

١- الحياة بعد الموت التي على أساس الإيمان بها يتحدّد المسار الإنسانيّ.

٢- القدر الذي يعبِّر عن طبيعة هذا المسار الذي اتُّفق عليه كعنوان، لكن اختلف المسلمون في تفسيره، بما يفقده صفة المعياريَّة التي ينبغي أن تكون واضحة لتفعَّل، في تحديد الإيمان، مع الإشارة إلى أنَّ القدر لم يذكر في جميع صيغ روايات الأسئلة الجبرئيليّة، وقد خلت منها جميع صيغ الرواية التي عرضها البخاريّ في صحيحه.

ولا يخفى أنَّ التصديق بربوبيَّة الله تعالى يستلزم الاعتقاد بالقدر الذي، بعنوانه العامّ، يحمل معنى المسار الإنسانيّ في ضوء التخطيط الإلهيّ، بغضّ النظر عن النزاع التفصيليّ في ذلك.

---

(١) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص٣٠.

(٢) ابن قيس، سليم، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمّد باقر الأنصاري، (لا،ط)، (لا،ن)، (لا،ت)، ص ١٧٥.

ونستنتج، ممّا سبق، أنَّ المواضيع المعياريَّة التي حدَّدتها رواية الأسئلة الجبرئيليّة، يمكن اختصارها بثلاثة، هي: الله والرسول والآخرة. ويمكن جمع عناوين الرسل والملائكة والكتب ولقاء الله والبعث والقدر، تحت عنوان الرسول، وما علم مجيئه به ضرورة، ومآل ذلك كلّه إلى التصديق الباطنيّ بمضمون الشهادتين.

وهذه النتيجة تمثِّل - بناءً على أنَّ الإيمان درجات- الحدَّ الأدنى للإيمان الواقعيّ، بحسب رواية الأسئلة الجبرئيليّة التي صحَّحها علماء أهل السُّنَّة، فذكروها في العديد من صحاحهم كصحيح البخاريّ، ومسلم[1]. لذا فإنَّ أكثر الأشاعرة قبلوا بها، بحسب ما ذكره الأيجي في المواقف، والجرجانيّ في شرحها، قالا: «(إنَّ الإيمان... في الشرع...عندنا) يعني اتباع الشيخ أبي الحسن الأشعريّ (وعليه أكثر الأئمة ... التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة...) فهو في الشرع تصديق خاصّ»[2].

وقد وافق الكثير من الشيعة الإماميّة، على ما تقدَّم من معنى الإيمان ومحقِّقاته، بغضّ النظر عن نقاشهم السَنَديّ في رواية الأسئلة الجبرئيليّة؛ لأنَّهم روَوا عن أئمَّتهم ما يفيد تلك النتيجة السابقة. لذا عرَّف محمّد حسن النجفيّ، في جواهر الكلام، الإيمان بأنَّه: «التصديق الباطنيّ بمضمون الشهادتين، كما يُستفاد من التأمّل والنظر في الأخبار»[3]. وقال محمّد بن الحسن الطوسيّ في الاقتصاد: «الإيمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان، وكلّ من كان عارفًا بالله وبنبيّه، وبكلِّ ما أوجب الله عليه معرفته، مُقرًّا بذلك مصدِّقًا به، فهو مؤمن»[4].

وقال نصير الدين الطوسيّ، في تلخيص المحصَّل: «الإيمان... في الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكلّ ما علم مجيئه به...بالضرورة»[5]، وقال سديد الدين

(١) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج١، ص١٨. النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم،ج١، ص٣٠.

(٢) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٢٣.

(٣) النجفيّ، محمّد، جواهر الكلام، ج٦، ص٩.

(٤) الطوسيّ، محمّد، الاقتصاد، ص١٤٠.

(٥) الطوسيّ، نصير الدين، تلخيص المحصَّل، ط٢، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٥م، ص٤٠١.

الحمصيّ في «المنقذ من التقليد»: «أمَّا الإيمان فهو التصديق بالقلب وتوحيده وعدله ونبيِّه، وبكلّ ما تجب معرفته»[1].

وما أشار إليه النجفيّ من روايات تدلّ على تلك النتيجة، هو ما رواه الكلينيّ، بسند معتبر، عن جعفر بن محمّد الصادق: «إنَّ الإيمان يشارك الإسلام، ولا يشاركه الإسلام، إنَّ الإيمان ما وقر في القلوب، والإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء»[2]. فإنَّ مشاركة الإيمان للإسلام هي باعتبار أنَّ الإيمان لا يتحقَّق من دون الإسلام الذي يكون تحقّقه من خلال الشهادتين، وبما أنَّ الإيمان هو ما وقر في القلوب، أي ثبت وسكن فيها، فإنَّه يكون عبارة عن الشهادتين اللتين تصدِّق القلوب بمضمونهما.

وكذلك روى الكلينيّ، بسنده عن جعفر بن محمّد الصادق، رواية طويلة يذكر فيها أنَّ الإيمان حالات ودرجات وطبقات ومنازل، ثمّ يرسم الدرجة القلبيّة للإيمان بقوله:«... فأمّا ما فرض على القلب من الإيمان، فالإقرار والمعرفة والعقد والرضا والتسليم بأنْ لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له، إلهًا واحدًا، لم يتَّخذ صاحبةً ولا ولدًا، وأنَّ محمّدًا عبده ورسوله صلوات الله عليه وآله، والإقرار بما جاء من عند الله من نبيّ أو كتاب، فذلك ما فرض الله على القلب من الإقرار والمعرفة»[3]، إلَّا أنَّ المتتبع، في روايات الشيعة التي رواها الإماميَّة عن أئمّتهم، يُلاحِظُ فيها نوعين من الحديث عن الإيمان، وهذا ما سوف نتعرَّض له تحت العنوان الآتي:

الإيمان الإسلاميّ والإيمان المذهبيّ

إضافةً إلى الطرح الإماميّ، حول معنى الإيمان ومحقِّقاته، بما يتلاقى مع الطرح الأشعريّ الغالب، عرض علماء الإماميَّة معنًى آخر للإيمان، هو أضيق من المعنى المتقدِّم، إذ أضافوا إليه متعلَّقًا آخر، هو تولِّي الأئمَّة المعصومين عندهم، وقد

(١) الحمصيّ الرازيّ، محمود، المنقذ من التقليد، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط١، قم، ١٤١٤هـ، ج٢، ص ١٦٢.

(٢) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص ٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٤.

استندوا في ذلك إلى أحاديث صادرة عن أئمَّتهم، منها ما رواه الكلينيّ بسنده عن جعفر بن محمّد الصادق: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس، شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلَّم، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان، فهذا الإسلام، والإيمان معرفة هذا الأمر مع هذا»[1]. وكذا ما رواه بسنده عن عجلان أبي صالح: قلت لأبي عبد الله (أي جعفر بن محمّد الصادق): «أوقفني على حدود الإيمان، فقال: شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأنَّ محمّدًا رسول الله، والإقرار بما جاء من عند الله، وصلاة الخمس، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحجّ البيت، وولاية وليّنا....»[2].

وبسبب هذا النوع من الروايات المحدّدة للإيمان، اعتبر الشيعة الإماميّة أنّ الاعتقاد بولاية الأئمَّة المعصومين المنصوص عليهم، عندهم، هو ركن في الانتماء إلى المذهب، وبالتالي هو جزء ممَّا أطلقنا عليه، الإيمان المذهبيّ، مقابل الإيمان الإسلاميّ.

قال محمّد حسن النجفيّ، في «جواهر الكلام»-بعد أن عرَّف الإيمان بمعنى التصديق الباطنيّ بمضمون الشهادتين-: «قد يُطلق الإسلام على ما يرادف الإيمان، وعلى المصدِّق بغير الولاية، وعلى مجرّد إظهار الشهادتين ... كما أنّه يُطلق المؤمن على الأوّل، وعلى المصدِّق بالولاية»[3].

لقد أطلق هذا الفقيه الشيعيّ المعروف، مصطلح الإيمان، على معنيين:

الأوّل: التصديق الباطنيّ بمضمون الشهادتين، وهو ما سمّيناه بالإيمان الإسلاميّ.

الثاني: التصديق الباطنيّ بمضمون الشهادتين وبالولاية، وهو ما سميّناه بالإيمان المذهبيّ.

ولا بُدَّ من التأكيد على ما حقّقناه سابقًا، من أنّ الإيمان لا يُراد منه ما يحقِّق الهوية

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤-٢٥.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ١٨.

(٣) النجفيّ، محمّد، جواهر الكلام، ج٦، ص ٥٩.

الدينيّة الإسلاميّة، في هذه الدنيا، بل إنّ مصطلح الإيمان يرتبط بالآثار الأخرويّة، من حيث الثواب والعقاب.

كما لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ عدم الإيمان بالولاية، عند الشيعة الإماميّة، لا يؤدِّي حتمًا إلى استحقاق العقاب في الآخرة، بناءً على مبناهم في إدراك العقل لقبح عقاب القاصر غير المتمكِّن من الوصول إلى الحقيقة[1]، إضافةً إلى استدلالهم على ذلك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (٩٧) إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (٩٨) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾[2].

وقد روى الشيعة الإماميّة عن أئمَّتهم، ما يفيد نفي معاقبة الغافل القاصر اعتمادًا على الآيات السابقة، فقد روى الكلينيّ، في الكافي، بسنده عن زرارة، قال:» دخلت أنا وحمران (أو أنا وبكير) على أبي جعفر [أي محمّد الباقر] قال: قلت له: إنا نمدّ المطمار قال: وما المطمار؟ قلت: الترّ[3]، فمن وافقنا من علويّ أو غيره تولّيناه، ومن خالفنا من علويٍّ أو غيره، برئنا منه، فقال لي: يا زرارة قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴾[4]، أين المرجون لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحًا وآخر سيئاً؟أين أصحاب الأعراف؟أين المؤلَّفة قلوبهم»[5]؟!.

بناءً على ما سبق، فإنَّ أثر عدم الإيمان بالولاية، من ناحية استحقاق العقاب، يكون عند مَنْ ثَبتَ عنده هذا الأمر، من الله تعالى ورسوله ﷺ، ومع التفاته إليه أنكره، ولم يتفاعل معه، أمّا من لم تثبت عنده الولاية، من دون تقصير في ذلك، فهو، وإن كان

(١) انظر الطباطبائيّ، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٥، ص٥١.

(٢) سورة النساء، الآيات ٩٧-٩٩.

(٣) الترّ: هو الخيط الذي يقدَّر به البناء (ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج٤، ص ٩٠).

(٤) سورة النساء، الآية ٩٨.

(٥) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص ٣٨٣.

لا يتّصف بالإيمان المذهبيّ عند الإماميَّة، إلاّ أنّه يتصفّ بالإيمان الدينيّ الإسلاميّ القرآنيّ، حسب التحقيق المتقدّم.

الفرق بين الإسلام والإيمان

يمكن ممَّا تقدَّم أن نستنتج الفرق بين الإسلام والإيمان من نواحٍ ثلاث، هي المفهوم والمصداق والحكم. وهذا ما نوضِّحه في ما يأتي مبتعدين عن عرض الأقوال العديدة في ذلك، والتي يعود تباينها إلى ما مرَّ من خلاف حول معنى الإسلام والإيمان ومحقِّقاتهما.

الفرق بين الإسلام والإيمان في المعنى اللغويّ

تقدَّم أنّ معنى الإسلام، لغةً، هو الاستسلام والانقياد، وأنَّ الإيمان، في اللغة، يعني التصديق القلبيّ، ومن الواضح تقارب هذين المعنَيَيْن، إلاَّ أنَّ ذلك لا يعني ترادفهما المفهوميّ؛ فالإسلام يعني الاستسلام، وهو كما يكون بالقلب قد يكون باللسان، وكذا بالجوارح، في حين أنَّ الإيمان بمعنى التصديق لا يكون إلاّ بالقلب، وعليه فهما متغايران مفهومًا، وإن كان المفهوم اللغويّ للإسلام يشمل كلّ مصاديق وأفراد ما ينطبق عليه مفهوم الإيمان، لغةً.

والنتيجة أنَّ الإسلام يباين الإيمان في المفهوم اللغويّ، ويعمّه في مصاديق ذلك المفهوم.

الفرق بين الإسلام والإيمان في المعنى الاصطلاحيّ

إنَّ وضوح الفرق بين الإسلام والإيمان، في المصطلح الدينيّ، يكون من خلال التمييز بين الإسلام الواقعيّ والظاهريّ، في مقارنة كلٍّ منهما بالإيمان الذي يُراد منه ما عبَّرنا عنه بالواقعيّ، بناءً على ما تقدَّم من تحديدٍ لمصطلح الإيمان، إضافةً إلى كون الإيمان الظاهريّ غير مفيد في مقامنا.

أ- الإسلام الظاهريّ والإيمان

الفرق المفهوميّ

تقدَّم أنَّ الإسلام الظاهري، هو عبارة عن الانقياد الصوريّ الذي يتحقّق بمجرّد الشهادتين، أو ما يقوم مقامهما، حتّى من دون التصديق القلبيّ والاعتقاد الباطنيّ بمضمونهما، بينما الإيمان، في المصطلح الدينيّ، هو عبارة عن التصديق القلبيّ بمضمون الشهادتين، كحدٍّ أدنى، وعليه فهما متغايران متباينان، بحسب المفهوم.

الفرق المصداقيّ

بناءً على التعريف المتقدِّم تكون النسبة المصداقيّة، بين الإسلام الظاهريّ والإيمان، هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنَّهما يجتمعان في بعض المصاديق، ويفترق كلٌّ منهما عن الثاني في بعضها الآخر، وهذا ما نلاحظه في الحالات الثلاث الآتية:

١- مصداق اجتماعهما: من نطق بالشهادتين وهو مؤمن بمضمونهما، فيصدق على حالته الإسلام الظاهريّ والإيمان.

٢- مصداق افتراق الإسلام الظاهريّ عن الإيمان: من نطق بالشهادتين، وهو غير مؤمن بمضمونهما، فيصدق على حالته الإسلام الظاهريّ، دون الإيمان.

٣- مصداق افتراق الإيمان عن الإسلام الظاهريّ: من صدَّق بمضمون الشهادتين، ولكنّه مات قبل أن يصدر عنه نطقٌ بهما، أو ما يقوم مقامه، فيصدق على حالته الإيمان دون الإسلام الظاهريّ.

الفرق الحكميّ

تقدَّم أنَّ مَنْ نطق بالشهادتين، أيْ تحقّق منه الإسلام الظاهريّ، جرت عليه أحكام الإسلام وقوانينه الدنيويّة المتعلّقة بالزواج والإرث ونحو ذلك، فهو بمجرّد نطقه بالشهادتين يدخل في جماعة المسلمين، بدون تمييز، إلاّ أنَّ هذا لا يعني نجاته في الآخرة؛ لأنَّ الإسلام الظاهريّ يَنحصر أثره في الدنيا فقط.

أمَّا الإيمان الذي بمعنى التصديق القلبيّ بمضمون الشهادتين، أو بهما مع إضافة ما عُلم مجيئه عن الرسولﷺ فهو النافع في الآخرة؛ لأنّه عبارة عن الحقّ العقائديّ المنقذ لمتبنّيه، في ذلك العالم.

إذًا الفرق بين الإسلام الظاهريّ، وبين الإيمان في الحكم، هو أنَّ ظرف الأوّل هو الدنيا، وظرف الثاني هو الآخرة.

ب- الإسلام الواقعيّ والإيمان

تقدَّم، في الفصل الأوّل، أنّ الإسلام الواقعيّ هو الانقياد القلبيّ الباطنيّ، وعليه، فإنْ لاحظنا أنَّ متعلّقه هو مضمون الشهادتين، فإنَّ هذا الإسلام الواقعيّ يتطابق مع الإيمان، في المعنى الاصطلاحيّ، وفي المصاديق، وفي الحكم، فكلّ منهما يعني التصديق والإذعان القلبيّ بمضمون الشهادتين، وكلّ مسلم إسلامًا واقعيًّا، هو مؤمن، وكلّ مؤمن هو مسلم إسلامًا واقعيًّا، وكلٌّ منهما يتحقّق أثره في عالم الآخرة.

بناءً على ما سبق، فإنّ الإيمان كما الإسلام الواقعيّ لا علاقة له بالأحكام الدنيويّة، بل يَنحصر حكمه في عالم الآخرة، وهذا يعني أنْ لا علاقة له بترتيب أحكام الكفر في هذه الدنيا.

وهذه النتيجة، وإن ثَبتتْ في البحث السابق، إلاّ أنَّها تحتاج إلى تكملة تتعلّق بمعنى الكفر، لا سيَّما حينما يُستعمل مقابلاً للإيمان، كما هو الحال في كثير من الآيات القرآنيّة[١]، ليُجاب بذلك عن بعض التساؤلات المتعلّقة بالتكفير، وهذا ما نبحثه في الباب الثاني، بإذن الله تعالى.

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٦.

أ- المراد من محقِّقات الإيمان هي العناصر التي لا بدَّ من تعلّق الإيمان أو تعريفه بها بنحوٍ يفيد تشكيل الإيمان بالمصطلح الدينيّ.

ب- إنَّ العناوين القرآنيّة التي تقع في إطار ذلك التعلُّق أو التعريف السابقين هي ثلاثة: الله، الرسول، والرسالة[1]، وهي يمكن اختصارها بالله ورسوله، وبالتالي فإنَّ محقِّقات الإيمان في القرآن الكريم هي محقِّقات الإسلام الظاهريّ التي ثبت أنَّها الشهادتان.

ج- لم يثبت في السُّنَّة النبويَّة من محقِّقات الإيمان إلاَّ ما يرجع إلى الله ورسوله، على أساس أنَّ التصديق بهما يتضمَّن جملة من المتعلَّقات الواردة في الروايات كالملائكة، والكتب المنزلة، والبعث، والقدر، وسائر الرسل[2]. وعليه تتطابق محقِّقات الإيمان في كلٍّ من القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة.

(١) أنظر سورة النساء، الآية ١٣٦. سورة الحديد، الآية ٧ و٢٨. سورة التوبة، الآية ٨٦. سورة النساء، الآية ٤٧.

(٢) أنظر النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٣٠. ابن قيس، سليم، كتاب سليم بن قيس، ص ١٧٥.

الباب الثاني

الكفر في القرآن والسُّنَّة

تمهيد

شكَّل البحث السابق عن معنى الإيمان والإسلام ومحقّقاتهما مقدِّمة لا بدّ منها لفهم معنى الكفر ومحقّقاته، وهما محوران أساسيّان في هذا الباب الذي يدور البحث فيه حول الكفر في القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة اللذين يشكِّلان، باتفاق المسلمين، المنبع المرجعيّ للدين الإسلاميّ أصولاً وفروعًا، بحيث يُحكم بالخطأ على أيّة نتيجة تعارضهما. وهذا ما دعانا للاعتماد في دراسة الكفر وما يتعلَّق به على القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة، لتكون نتائج هذه الدراسة حاكمةً على أقوال المذاهب أو الأفراد، ولا يُعبأ بما يخالف منها تلك النتائج.

وبهدف التركيز والتعميق في دراسة الكفر، محور هذا البحث، ارتأينا أن نعتمد منهجاً مختلفاً من الناحية الفنّية عن الباب الأوَّل، فلم ندرس الكفر في فصلٍ واحد، كما درسنا الإسلام، وكذا الإيمان في الباب الأوَّل، بل شملت دراسة الكفر هنا كامل الباب الثاني الذي قسّمناه إلى فصلين:

الأوَّل: يدور البحث فيه حول الكفر في القرآن الكريم.

الثاني: يدور البحث فيه حول الكفر في السُّنَّة النبويَّة.

والسبب في إفراد فصلٍ كامل للكفر في القرآن الكريم، وآخر كذلك في السُّنَّة النبويَّة هو أنّ ما عُرض فيهما عن الكفر والكافرين لم يكن بالوضوح التامّ الذي تتّفق الأنظار عليه، بل إنّ العديد من الذين وسَّعوا من مساحة التكفير اعتمدوا على نصوص الكتاب والسُّنَّة، ممّا يدعو إلى التتبّع والبحث العلميّ الدقيق لنصوصهما، وهو ما نبحثه في هذا الباب.

الفصل الأوّل

الكفر في القرآن الكريم

تمهيد

إنَّ اهتمام القرآن الكريم ببيان الإسلام والإيمان - لموقعهما في تحديد الهويّة الظاهريّة والإرشاد إلى الهويّة الواقعيّة، بحسب ما تقدّم في الباب الأوَّل- واكبه اهتمام قرآنيّ آخر ببيان الكفر بما يمثِّل من حالة مقابلة لتلك الهويَّة. وهذا الأمر هو سبب العدد الكبير للصيغ والقوالب التي وردت في القرآن الكريم لمادة (ك ف ر)، والتي بلغت خمسماية وأربعًا وعشرين مرّة في واحد وخمسين قالبًا متنوِّعًا من قبيل كَفَر، يُكفَر، كُفرًا، كافر، كفَّار، كفورًا، كفران...الخ. ولئن خرج قسم منها من مورد بحثنا من قبيل «كفَّارة» و«كافورًا»، إلاَّ أنَّ أكثر تلك الصيغ والقوالب تدخل فيه.

وقد ارتأينا في بحثنا عن الكفر في القرآن الكريم أن نبدأ بدراسة المعنى اللغويّ للكفر؛ لكونه المفتاح لفهم المعاني القرآنيّة، ثمَّ نعرض بعد ذلك استعمالات الكفر المتنوِّعة في الكتاب العزيز بهدف تحديد المعاني المرادة، مع التركيز على متعلَّقات الكفر ومقارنتها بمتعلَّقات الإيمان التي سبق بحثها في الفصل الثاني من الباب الأوَّل. وهذا ما يفيدنا في المبحث اللاّحق حول تحديد الكافرين في القرآن الكريم، لينتهي هذا الفصل بدراسة الآثار المترتّبة على الكفر في الآيات القرآنيّة الشريفة.

ولا يخفى ما لهذه الأبحاث من أثر في الفصل اللاّحق الذي يدور البحث فيه حول الكفر في السُّنَّة النبويَّة؛ وذلك لما يشكّل القرآن من مرجعيّة لا تتخطّاها تلك السُّنَّة، إنَّما تتكامل معها.

المبحث الأوّل: الكفر في اللغة

معنى كَفَر في اللغة

ذكَرت المعاجم اللغويّة صيغتين لمصدر فعل «كَفَرَ».

الأولى: الكُفْر، بضمّ الكاف وسكون الفاء، من باب نَصَرَ يَنْصُر.

الثانية: الكَفْر، بفتح الكاف وسكون الفاء، من باب ضَرَبَ يَضْرِب.[١]

وقد اعتبر بعض اللغويّين أنَّ هذا الاختلاف في تحريك اللفظ لا يواكبه اختلاف في المعنى الذي هو واحد في كليهما[٢]. بينما لم يرتضِ آخرون هذه الوحدة المعنويّة بينهما، وإنْ قال بعض هؤلاء: إنّ الكَفْر، بفتح الكاف، هو مرجع الكُفْر بضمّها، وإنّ المعنى المرجعيّ لكليهما هو الستر والتغطية، في حين عرض بعض أرباب المعاجم اللغويّة تلك المعاني بدون أيّة إشارة إلى معنى مرجعيّ لها.[٣]

ولإيضاح ما تقدَّم نذكر ما عرضه ابن منظور في «لسان العرب» للمعاني المتعدِّدة للكُفْر، بضمّ الكاف، والكَفْر بفتحها.

معنى الكُفْر في اللغة

ذكر ابن منظور ستّة معانٍ للكُفْر، بضمّ الكاف، هي:

١- نقيض الإيمان، مثل آمنّا بالله، وكفرنا بالطاغوت.

٢- العصيان والامتناع، يقال لأهل الحرب: قد كفروا، أيْ عصَوا وامتنعوا.

٣- نقيض الشّكر، فكُفْرُ النعمة عدمُ شكرها.

٤- ضدّ الشّكر، فكُفر النعم جحودها، وهو فعل قلبي وجوديّ، مقابل المعنى العدميّ السابق (عدم الشكر).

(١) انظر الزبيديّ، محمّد، تاج العروس، ج٣، ص ٥٣٤.

(٢) انظر المصدر السابق نفسه. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص ١٩١. الفيّومي، أحمد، المصباح المنير، ص ٥٣٥.

(٣) انظر الفراهيديّ، الخليل، العين، ج٥، ص ٣٥٦-٣٥٨.

٥- البراءة، كقوله تعالى حكايةً عن الشيطان في خطيئته حينما دخل النار: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾[١] أيّ تبرأت.

٦- القير الذي تُطلى به السفن[٢].

بعد عرض هذه المعاني الستّة نقل ابن منظور أربعة أنحاء للكفر ناسبًا ذلك إلى بعض أهل العلم الذي يبدو -وبحسب التطابق بين ما نُقل في «لسان العرب» وما ذُكر في كتاب «العين»- أنّه الخليل بن أحمد الفراهيديّ الذي قال في «العين»: «الكفر أربعة أنحاء:

١- كُفْر الجحود مع معرفة القلب، كقوله عزَّ وجلّ: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[٣].

٢- وكفر المعاندة، وهو أن يعرف بقلبه، ويأبى بلسانه.

٣- وكفر النفاق، [وهو أن يؤمن بلسانه]، والقلب كافر.

٤- و [كفر الإنكار]: وهو كفر القلب واللسان»[٤].

ملاحظات على ما أورده ابن منظور

نسجِّل على ما ذكره صاحب «لسان العرب» الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى: أنّ ما يعنينا من المعاني الستّة التي عرضها ابن منظور هو الخمسة الأولى دون السادس الذي يعود للكُفر الذي هو اسم، وليس مصدراً لفعل «كَفَر» الذي هو محلّ البحث.

وبالمقارنة بين هذه المعاني الخمسة وما ذكره الفراهيديّ نلاحظ أنّ الأنحاء الأربعة للكُفر التي عرضها في كتاب «العين» ليست معاني جديدة للكُفر، بل هي مصاديق لبعض

(١) سورة إبراهيم، الآية ٢٢.

(٢) انظر ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج٥، ص ١٤٤-١٤٨.

(٣) سورة النمل، الآية ١٤.

(٤) الفراهيدي، الخليل، العين، ج٥، ص٣٥٦.

هذه المعاني الخمسة السابقة، وهي أقرب إلى الأوّل منها.

الملاحظة الثانية: يبدو من طريقة عرض الفراهيديّ للأنحاء الأربعة المتقدِّمة، لا سيَّما من خلال ما عرضه من الشواهد، أنَّه متأثِّر بالاستعمال الدينيّ للكفر، خصوصًا ما ورد في القرآن الكريم الذي كان للقرائن الواردة فيه دور أساس في تحديد وجهة الكفر، حاله في هذا الأمر حال غيره من أصحاب المعاجم، ومنهم ابن منظور.

الملاحظة الثالثة: أنّ تفسير ابن منظور للكفر بالمعنى الأوّل، وهو نقيض الإيمان، لا بدَّ من توجيهه بأنّه لا يراد منه المعنى الاصطلاحيّ للنقيض في علم المنطق، فالنقيضان فيه هما «أمران وجوديّ وعدميّ، أي عدم لذلك الوجوديّ، وهما لا يجتمعان، ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما»[1]. والكفر، بحسب هذا الاصطلاح، ليس نقيض الإيمان؛ لأنّ الكفر والإيمان يرتفعان عن الجماد مثلاً، مع أنّ النقيضين لا يمكن ارتفاعهما عن محلٍّ واحد، وعليه فينبغي أن يكون مقصوده من النقيض معنىً آخر، وهو ينحصر بأحد أمرين:

الأوّل: عدم الإيمان على أنّه عدم ملكة لا نقيض للكفر، فعدم إطلاق الإيمان والكفر على الجماد إنّما هو بسبب عدم قابليَّته لأنْ يحلّ فيه الإيمان والكفر.

الثاني: ضدّ الإيمان، فيكون الكُفْر مفهومًا وجوديًّا بما يمثّله من موقف من القضيّة ونحوها ممَّا يتّصف بالإيمان.

وما يقرِّب كون المقصود هو الضدّ ما ذكره ابن منظور نفسه في تعريف الإيمان بقوله: «الإيمان ضدّ الكفر»[2]، وبهذا يوافق ابن منظور الكثير من اللغويّين الذين عرَّفوا الكفر بأنَّه ضدّ الإيمان، كالزبيديّ[3]، والفيروز آبادي[4]، والجوهريّ[5]، إلاّ أنّ

(١) المظفّر، محمّد رضا، المنطق، ط٣، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٠م، ج١، ص٤٨.

(٢) ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج١٣، ص٢١.

(٣) الزبيديّ، محمّد، تاج العروس، ج٧، ص ٤٥٠.

(٤) الفيروز آبادي، محمّد، (لا.ط)، بيروت، دار الجيل، (لا.ت)، القاموس المحيط، ج٢، ص ١٢٨.

(٥) الجوهريّ، إسماعيل، الصحاح، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م، ج٢، ص ٨٠٧.

ما يبعد هذا الاحتمال عن التعيين هو تفصيل ابن منظور لمعنى الكفر الذي هو مقابل الشكر إلى نقيض الشكر وضدّ الشكر، فهو في هذا التفصيل جعل النقيض مقابل الضدّ، ممَّا يقرِّبه من قصد المعنى العدميّ مقابل المعنى الوجوديّ الذي يختزنه مصطلح الضدّ.

معنى الكَفْر في اللغة

عرض ابن منظور للكَفْر -بفتح الكاف- معاني عديدة حاول إرجاع أغلبها إلى معنى واحد هو التغطية، فالليل سمّي بالكافر؛ لأنه يستر بظلمته. وكذلك البحر سُمّي بالكافر؛ لأنّه يستر ما فيه، وكذلك السحاب المظلم. ولذا يُقال كَفَرَ الجهلُ على علم فلان أيّ غطّاه، كما سُمّي لابس الدروع بالكافر؛ لأنّه يستر ثوبه، وسُمّي الزَّرّاع بالكافر؛ لأنّه يستر البذر بالتراب، ومنه قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾[1]. وكذا سُمّي التراب بالكَفْر؛ لأنَّه يستر ما تحته، وسُمّي ما يستر الذنوب بالكفَّارة، ككفَّارة النذور، كما سُمّي وعاء طلع النخل الذي ينشقّ عنه كافورًا؛ لأنّه يغطيه، وكذا كِمّ العنب[2] قبل أن ينوِّر؛ لأنَّه يستره[3].

وقد نقل ابن منظور عن الجوهريّ أنّ الكافر سُمّي كافرًا؛ لأنَّه ستر نعم الله عزَّ وجلّ، وهي، بحسب ما نقله الأزهريّ، آياتُه الدالّة على توحيده، وكذا إرساله الرسل بالآيات المعجزة، والكتب المنزلة والبراهين الواضحة[4].

كما عرض ابن منظور معاني أُخرى للكَفْر، بفتح الكاف، يمكن إرجاعها إلى معنى التغطية، لكن بنوعٍ من التحميل، منها:

١- العصا القصيرة التي تُقْطع من سعف النخل.

---

(١) سورة الحديد، الآية ٢٠.

(٢) كمّ العنب: هو الوعاء الذي يستر الحبَّة حتّى تقوى [ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص١٢٢].

(٣) أنظر ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج٥، ص ١٤٧-١٤٨.

(٤) المصدر السابق نفسه.

٢- القرية.

٣-القبر[١].

مرجعية الكَفْر للكُفر

حاول بعض اللغويّين[٢]، كما تقدّم الإشارة إليه، إرجاع الكُفْر بمعانيه السابقة أو ببعضها إلى المعنى الأوَّل للكَفْر وهو التغطية والستر، فقالوا: إنّ الكُفر سُمِّيَ بذلك لأنّه غَطاء وسترٌ على القلب شكَّل مانعاً من الإيمان بالله أو شكر النعمة، وما شاكل، كالقير الذي تُطلى به السفن، فيغطّيها ويسترها.

ولا يخفى أنّ هذا الإرجاع هو نوع من التحليل الظنّيّ الذي لا يرتقي إلى مرتبة الدليل العلميّ.

بهذا نكتفي في عرض المعنى اللغويّ للكُفْر لننتقل إلى بحث معناه في القرآن الكريم، ثمّ في نصوص السُّنَّة النبويَّة على القاعدة التي انتهجناها في بحثَي الإسلام والإيمان.

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) انظر الزبيديّ، محمّد، تاج العروس، ج٧، ص٤٥٠. الجوهريّ، إسماعيل، الصحاح، ج٢، ص٨٠٨.

أ- للكُفْر، مصدر فعل كَفَر، معانٍ أربعة هي:

١- مقابل الإيمان (ضدّه أو عدمه)[١].

٢- مقابل الشكر (ضدّه أو عدمه)[٢].

٣- العصيان[٣].

٤- البراءة[٤].

ب- أرجع البعض معاني الكُفر أو بعضها إلى التغطية[٥] التي هي من معاني الكَفْر، إلاّ أنّه تحليلٌ ظنّيّ لا دليل عليه.

(١) أنظر ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج٥، ص ١٤٤.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٥.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٧-١٤٨.

المبحث الثاني: معاني الكُفْر ومتعلّقاته في القرآن الكريم

المطلب الأوّل: معاني الكُفْر في القرآن الكريم

ورد لفظ الكُفْر وما اشتقّ منه في القرآن الكريم بالمعاني الآتية:

١- مقابل الإيمان

قال الله تعالى: ﴿ فَـَٔامَنَت طَّآئِفَةٌ مِّنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَكَفَرَت طَّآئِفَةٌ ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡوَدَّتۡ وُجُوهُهُمۡ أَكَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ﴾[٢].

٢- مقابل الشكر (بمعنى جحود النعمة أو عدم شكرها)

قال الله تعالى: ﴿ فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿فَكَفَرَتۡ بِأَنۡعُمِ ٱللَّهِ ﴾[٤]. وبمعنى ما أشدَّ جحود الإنسان بنعم الله، أو ما أشدَّ عدم شكره لله على نعمه فسّر قوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾[٥].

٣- البراءة

قال الله تعالى: ﴿ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥ وَكَفَرۡنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشۡرِكِينَ ﴾[٦]. وقال تعالى: ﴿ وَلَمۡ يَكُن لَّهُم مِّن شُرَكَآئِهِمۡ شُفَعَٰٓؤُاْ وَكَانُواْ بِشُرَكَآئِهِمۡ كَٰفِرِينَ ﴾[٧].

تعيين المعنى المُراد في آيات الكفر

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ القرينة تساهم في تحديد المعنى المُراد للكفر من بين المعاني السابقة الواردة في الآيات القرآنيّة، وذلك من قبيل مقابلة الكفر مع الإيمان في قوله

(١) سورة الصف، الآية ١٤.
(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٦.
(٣) سورة البقرة، الآية ١٥٢.
(٤) سورة النحل، الآية ١١٢.
(٥) سورة عبس، الآية ١٧.
(٦) سورة غافر الآية ٨٤.
(٧) سورة الروم، الآية ١٣.

تعالى: ﴿فَـَٔامَنَت طَّآئِفَةٌ مِّنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَكَفَرَت طَّآئِفَةٌ﴾[1]، فإنّها تعيّن كون المراد من الكفر هو المعنى المقابل للإيمان، ومن قبيل مقابلة الكفر مع الشكر في قوله تعالى: ﴿وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ﴾[2]، فإنّ هذه المقابلة تعيّن كون المراد من الكفر هو المعنى المقابل للشكر، ومن قبيل التعجُّب الوارد في قوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾[3]، فإنّ الموائم للتعجُّب هو الكفر المقابل للشكر باعتباره منتشرًا بين أكثر الناس. وهكذا نلاحظ أنّ قوله تعالى: ﴿وَكَفَرۡنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشۡرِكِينَ﴾[4] لا يتواءم مع الكفر بالمعنى المقابل للشكر، بل هو أقرب إلى الموقف الأشدّ الذي يفيده المعنيان المتبقيان (مقابل الإيمان والبراءة)، وممّا لا شكّ فيه أنّ البراءة هي التي تمثّل ذلك الموقف الأشدّ الموائم لمفاد الآية.

نعم، حينما يرد لفظ الكفر أو ما اشتقّ منه في آيات القرآن الكريم من دون قرينة مساهمة في تحديد أو ترجيح معنى ما، فإنّ المنسبق والمنصرف إلى الأذهان منه هو المعنى المقابل للإيمان؛ وذلك لكثرة استعماله في هذا المعنى. ومن الواضح أنّ مثل هذا الانسباق الناشئ من كثرة الاستعمال يولّد ظهوراً في المعنى المنسبق إليه حسبما قُرِّر في الدراسات اللغويّة[5]. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةُ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾[6]، و قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ فَعَلَيۡهِ كُفۡرُهُۥ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ﴾[8]، إلى غيرها من الآيات.

(١) سورة الصف، الآية ١٤.
(٢) المصدر السابق نفسه.
(٣) سورة عبس، الآية ١٧.
(٤) سورة غافر، الآية ٨٤.
(٥) الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول، ط٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦م، ج١، ص٢١٢.
(٦) سورة البقرة، الآية ١٦١.
(٧) سورة الروم، الآية ٤٤.
(٨) سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

الكفر بالمعنى المقابل للإيمان

بناءً على ما سبق، وبما أنّ أكثر ألفاظ الكُفْر، وما اشتقّ منه في القرآن الكريم وردت من دون قرينة خاصّة تحدِّد معناها من بين المعاني السابقة، فإنّ المعنى المنسبق منها هو المقابل للإيمان، وقد حافظنا في كلامنا السابق على هذا التعبير (المقابل للإيمان) لكونه شاملاً للاحتمالين اللذين عرضناهما في المعنى اللغويّ للكفر، وهما: عدم الإيمان، وضدّ الإيمان. وقد تقدّم أنّ المراد من عدم الإيمان أي عدمه في مَنْ كان شأنه أن يتّصف بالإيمان وهو واضح في الإنسان، فيكون الكفر عَدَمًا للملكة التي هي الإيمان؛ إذ لا يصحّ أن يكون الكفر بالمعنى العدميّ نقيضًا للإيمان؛ لأنّهما يرتفعان عن أشياء كثيرة كالحجر، بينما النقيضان، في اصطلاح المناطقة، لا يمكن أنْ يرتفعا، وهذا بخلاف تفسير الكفر بأنّه ضدّ الإيمان، فإنّه يكون بالمعنى الوجوديّ لا العدميّ.

وهذا الفرق ليس نظريًّا بحتًا؛ إذ يترتب عليه أثرٌ مهمّ في تحديد مصداق الكافر، ففي ضوء التفسير الأوّل للكُفر بأنّه عدم الإيمان، يكون كلّ مَنْ لم يؤمنْ كافرًا، حتّى لو كان عدم إيمانه لعدم التفاته أصلاً إلى ما يُطلب الإيمان به، بينما يختلف الأمر مع تفسير الكُفر بأنّه ضدّ الإيمان؛ إذ بناءً عليه لا يكون الإنسان كافرًا إلاّ إذا كان له موقف مما يُطلب الإيمان به، لكون الكفر أمراً وجوديًّا ينتج من موقف ورأي ممّا يُدعى إلى الإيمان به.

المطلب الثاني: متعلَّقات الإيمان والكُفر في القرآن الكريم

بعد معرفة معنى الكُفر في القرآن الكريم ينبغي تحديد متعلَّقاته التي تُعرف من خلالها معالم الكفر الذي تترتَّب عليه الآثار التي عرضها الكتاب العزيز، وبما أنَّ الكفر ذا الصلة ببحثنا هو ما قابل الإيمان، فإنَّ استحضار متعلَّقات الإيمان ينفعُ في وضوح معالم الكفر ومتعلَّقاته.

متعلَّقات الإيمان في القرآن الكريم

تقدّم في الفصل الثاني من الباب الأوّل أنّ الإيمان في القرآن الكريم تعلّق بنوعين من العناوين: سلبيّة وإيجابيّة، ومثال السلبيّة منها تعلّقه بالباطل في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُواْ بِٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[1]، أمَّا العناوين الإيجابيّة فهي ثمانية:

١- الله

٢- اليوم الآخر

ومن الآيات الدالّة على هذين المعنيين قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾[2].

٣- رسول الله

قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾[3].

٤- ملائكة الله

٥- رسالات الله

٦- رسل الله.

جمع هذه العناوين قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ

(١) سورة العنكبوت، الآية ٥٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٨١.

ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ﴾[1].

٧- الغيب

قال الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾[2].

٨- آية الله

قال الله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ﴾[3].

متعلَّقات الكفر في القرآن الكريم

إنّ حال الكفر في الكتاب العزيز حال الإيمان في تعلّقه بنوعين من العناوين: سلبيّة وإيجابيّة، والسلبيّة منها باعتبار تعلُّق الكفر فيها يكون ناتجها إيجابيّاً، فالكفر بالكفر إيمان، وقد وردت فيها العناوين الآتية:

١- الكفر بالكافرين

قال الله تعالى: ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ ﴾[4].

٢- الكفر بعبادة الكافرين

قال الله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ ۝٥ وَإِذَا حُشِرَ ٱلنَّاسُ كَانُواْ لَهُمْ أَعْدَآءً وَكَانُواْ بِعِبَادَتِهِمْ كَٰفِرِينَ ﴾[5].

٣- الكفر بالشرك

قال الله تعالى: ﴿ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ﴾[6]، وقال

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣.

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٩.

(٤) سورة الممتحنة، الآية ٤.

(٥) سورة الأحقاف، الآيتان ٥-٦.

(٦) سورة غافر، الآية ٨٤.

تعالى: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾[1].

أمَّا العناوين الإيجابيّة التي يكون ناتج تعلّق الكفر فيها سلبيًّا، فهي على صنفين:

الأوّل: ما قابل الشكر، وفيه ورد قوله تعالى: ﴿ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ ﴾[2].

الثاني: ما قابل الإيمان، ومتعلّقاته في القرآن الكريم هي:

١- الله، ربّهم، الذي خلق

قال الله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ﴾[7].

٢- لقاء الله، لقاء ربّهم

قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَلِقَآئِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ يَئِسُوا۟ مِن رَّحْمَتِى ﴾[8]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ ﴾[9]، وقال تعالى: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ ﴾[10].

---

(١) سورة إبراهيم، الآية ٢٢.

(٢) سورة النحل، الآية ١١٢.

(٣) سورة النحل، الآية ١٠٦.

(٤) سورة التوبة، الآية ٥٤.

(٥) سورة الملك، الآية ٦.

(٦) سورة إبراهيم، الآية ١٨.

(٧) سورة الكهف، الآية ٣٧.

(٨) سورة العنكبوت، الآية ٢٣.

(٩) سورة الروم، الآية ٨.

(١٠) سورة السجدة، الآية ١٠.

٣- الآخرة

قال الله تعالى: ﴿وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ كَٰفِرُونَ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ كَٰفِرُونَ﴾[٢].

٤- رسول الله

قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمۡ فَٰسِقُونَ﴾[٤].

٥- رسل الله

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ...﴾[٥].

٦- رسالات الله

قال الله تعالى: ﴿إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾ وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكۡرِ لَمَّا جَآءَهُمۡۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ﴾[٦]، وقال تعالى: ﴿أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَبَؤُاْ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ قَوۡمِ نُوحٖ وَعَادٖ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ لَا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا ٱللَّهُۚ جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَقَالُوٓاْ إِنَّا كَفَرۡنَا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِي شَكّٖ مِّمَّا تَدۡعُونَنَآ إِلَيۡهِ مُرِيبٖ﴾[٧].

٧- آيات الله

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدٞ﴾[٨]، وقال تعالى: ﴿كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمۡۗ﴾[٩]، وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي كَفَرَ بِـَٔايَٰتِنَا

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٤٥، سورة يوسف، الآية ٣٧.

(٢) سورة هود، الآية ١٩، وسورة فصلت، الآية ٧، وسورة يوسف، الآية ٣٧.

(٣) سورة التوبة، الآية ٨٠.

(٤) سورة التوبة، الآية ٨٤.

(٥) سورة النساء، الآية ١٥.

(٦) سورة فصلت، الآية ٤١.

(٧) سورة إبراهيم، الآية ٩.

(٨) سورة آل عمران، الآية ٤.

(٩) سورة الأنفال، الآية ٥٢.

وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا ...﴾[2]، وقال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٌ ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ﴾[5].

٨- ما جاء من الحقّ

قال الله تعالى: ﴿ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَافِرُونَ ﴾[7].

نعرف ممّا تقدّم أنّ عناوين متعلّقات آيات الكفر الإيجابيّة ثمانية هي:

١- الله

٢- لقاء الله

٣- الآخرة

٤- رسول الله

٥- رسل الله

٦- رسالات الله

٧- آيات الله

٨- ما جاء من الحقّ.

---

(١) سورة مريم، الآية ٧٧.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٦.

(٣) سورة الكهف، الآية ١٠٥.

(٤) سورة الجاثية، الآية ١١.

(٥) سورة البقرة، الآية ٩٩.

(٦) سورة الممتحنة، الآية ١.

(٧) سورة زخرف، الآية ٣٠.

مقارنة بين متعلّقات الإيمان ومتعلّقات الكفر

عند المقارنة بين متعلَّقات الإيمان ومتعلَّقات الكفر الإيجابيّة نلاحظ أنّها تدور حول نفس المضامين، فالعناوين المتكرِّرة في آيات متعلَّقات الإيمان والكفر الإيجابيّة هي ستّة: الله، الآخرة، رسول الله، رسل الله، رسالات الله، وآيات الله. وتنفرد آيات متعلَّقات الكفر الإيجابيّة بعنوان «لقاء الله» الذي يلتقي مع الإيمان بالآخرة، وعنوان «ما جاء من الحقّ» الذي من مصاديقه الرسالة أو الآيات الإلهيّة، وتنفرد آيات متعلَّقات الإيمان بعنوانَي الملائكة والغيب، إلاّ أنّه مجرَّد انفراد لفظيّ؛ لأنَّ الكفر بالله ورسله ورسالاته يلزمه الكفر بالملائكة، باعتبار توسّطها بين الله ورسله بالرسالات، وكذا فإنّ الكفر بالغيب هو كفر بالله واليوم الآخر باعتبارهما من ذلك الغيب.

آيات الله

نعم، نلاحظ أنّ عنوان الآيات الإلهيّة ورد في آيات متعلَّقات الإيمان الإيجابيّة بصيغة المفرد بمعنى المعجزة، أمّا في آيات الكفر فقد وردت بثلاثة معان، نلاحظها ضمن العناوين الآتية:

١- آيات القرآن الكريم

وردت آيات قرآنيّة عديدة فيها لفظ آية أو آيات بمعنى النصّ القرآنيّ، منها:

﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ﴾[١].

﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾[٢].

﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْءَايَٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ﴾[٣].

﴿إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا۟ ...﴾[٤].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠١.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٥٨.

(٤) سورة النساء، الآية ١٤٠.

﴿الٓر تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾[1].

﴿طسٓ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ وَكِتَابٖ مُّبِينٍ﴾[2].

﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ﴾[3].

﴿يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ﴾[4].

﴿كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾[5].

٢- معجزات الأنبياء ومعالمهم

وردت آيات قرآنيّة عديدة فيها لفظ آية أو آيات بمعنى علامات الإعجاز لدى الأنبياء، منها:

﴿... وَٱلۡقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٖ مُّفَصَّلَٰتٖ﴾[6].

﴿فِي تِسۡعِ ءَايَٰتٍ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَقَوۡمِهِۦٓ﴾[7].

﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَىٰ تِسۡعَ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖۖ﴾[8].

﴿فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ﴾[9].

٣- آيات الكون

المراد من هذا العنوان البراهين الكونيّة التي يوضحها القرآن الكريم في مقام الاستدلال على توحيد الله وصفات أخرى كربوبيّته وقدرته وعلمه، ومن الآيات القرآنيّة التي يُستفاد منها هذا المعنى:

---

(١) سورة يونس، الآية ١.

(٢) سورة النمل، الآية ١.

(٣) سورة الشعراء، الآية٢.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٦٤.

(٥) سورة فصلت، الآية ٣.

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٣٣.

(٧) سورة النمل، الآية ١٢.

(٨) سورة الإسراء، الآية ١٠١.

(٩) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

﴿... وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(1).

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾(2).

﴿وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾(3).

﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(4).

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...﴾(5).

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾(6).

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾(7).

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾(8).

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ﴾(9).

﴿وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا﴾(10).

﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾(11).

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ (10) يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(12).

إنَّ دعوة هذه الآيات إلى التفكُّر وإعمال العقل له مغزًى نبحثه في نهاية هذا الفصل.

---

(1) سورة البقرة، الآية ١٦٤.

(2) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

(3) سورة الجاثية، الآية ٤.

(4) سورة الجاثية، الآية ٥.

(5) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(6) سورة الروم، الآية ٢٠.

(7) سورة الروم، الآية ٢٢.

(8) سورة الروم، الآية ٢٥.

(9) سورة الروم، الآية ٤٦.

(10) سورة يس، الآية ٣٣.

(11) سورة يس، الآية ٣٧.

(12) سورة النحل، الآيتان ١٠-١١.

الكُفْر بين مقابلة الإسلام والإيمان

تقدَّم في الباب الأوَّل من هذا البحث أنَّ الإسلام ورد في القرآن الكريم بمفادين أطلقنا عليهما الإسلام الظاهريّ، وهو الذي يتحقَّق بمجرَّد النطق بالشهادتين، والإسلام الواقعيّ، وهو الذي يتحقَّق من خلال التصديق الحقيقيّ بمضمونيهما، كما تقدَّم أنَّ الإيمان ورد في القرآن الكريم بمعنى التصديق بمضمون الشهادتين، وهو ما عبَّرنا عنه **بالإيمان الواقعيّ الذي هو عين الإسلام الواقعيّ، مقابل مجرَّد الإعلان عن** التصديق بذلك المضمون دون حصوله فعلاً والذي أطلقنا عليه الإيمان الظاهريّ.

بناءً على ما تقدَّم، يُطرح السؤال الآتي: هل الكفر هو مقابل الإسلام والإيمان الواقعيَّين، أو هو مقابل الإسلام والإيمان مطلقًا بما يشمل الظاهريَّين؟

ويترتَّب على هذا السؤال آثار عمليّة في الموقف من المنافق الذي يتحقَّق فيه الإسلام الظاهريّ دون الإسلام والإيمان الواقعيَّين، فبناءً على كون الكفر يقابل الإسلام والإيمان الواقعيَّين فقط، يكون المنافق، المُظهر للإسلام غير المصدِّق به، كافرًا باعتباره غير مؤمنٍ إيمانًا واقعيّاً، وغير مسلم كذلك، بينما لو قلنا: إنَّ الكفر يقابل الإسلام والإيمان الأعمّ من الواقعيَّين والظاهريَّين، فإنَّ المنافق لا يكون كافرًا، بل مسلمًا إسلامًا ظاهريًا.

والجواب يمكن اختصاره من خلال ملاحظة الآيات القرآنيّة التي ميَّزت بين الكافرين والمنافقين، والتي منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾[3].

إنَّ هذه الآيات وغيرها عطفت المنافقين على الكافرين، وهو عطف مغايرة كما هو

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ١.

(٢) سورة التوبة، الآية ٧٣.

(٣) سورة النساء، الآية ١٤٠.

الظاهر منه، ممَّا يعني عدم دخول المنافقين في دائرة الكافرين، وبالتالي، فإنَّ الكافر لا يشمل المسلم إسلامًا ظاهريًّا، وعليه فإنَّ الكافر هو في مقابل المسلم والمؤمن، بالمعنى الأعمّ من الإسلام والإيمان الواقعيّين والظاهريّين، وهذا يفتح المجال أمام صحّة استعمال الكافر في القرآن الكريم بمعنيين:

الأوّل: الكافر الظاهريّ وهو الذي يقابل كلاًّ من المسلم الواقعيّ والمنافق، والآيات السابقة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾[1]، أطلق فيها الكافر بهذا المعنى بحسب عطف المنافقين على الكافرين، كما مرَّ ذكره.

الثاني: الكافر الواقعيّ، وهو الذي يقابل المسلم المؤمن الواقعيّ فقط، دون المنافق، وعليه فهو يشمل المنافق، وفي هذا المعنى ورد قوله تعالى: ﴿ فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُواْ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُواْ مَعِىَ عَدُوًّا ۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ ﴿٨٣﴾ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَٰسِقُونَ ﴾[2]، فإنَّ الحديث في هذه الآية هو عن المنافقين، ومع ذلك أخبر الله تعالى عنهم بـ ﴿إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾، ممَّا يعني أنَّ الكفر هنا هو بمعنى الكفر الواقعيّ الشامل للنفاق الذي يجتمع مع الإسلام الظاهريّ كما تقدَّم في الباب الأوَّل.

وبناءً على هذا التقسيم ميَّز بعض الباحثين بين مفردتَي الكفر والكافر في القرآن الكريم، فحصر الكفر في مقابلة الإيمان، وعمَّم الكافر إلى ما يقابل المؤمن والمسلم[3].

الكفر الأصليّ والارتداد

طرح القرآن الكريم نوعين من الكفر:

(١) سورة الأحزاب، الآية ١.

(٢) سورة التوبة، الآيتان ٨٣-٨٤.

(٣) انظر وهبي،مالك، ظاهرة التكفير في الفكر الإسلاميّ، ص ١٧٨-١٧٩.

الأوَّل: كفر لم يرتبط بإيمان سابق عليه، وفي هذا النوع وردت أغلب آيات الكفر، وقد أطلق الفقهاء على الكفر الذي لم يسبقه إيمان مصطلحَ الكفر الأصلي[1].

الثاني: كفر سبقه إيمان، وقد اصطلح عليه بالارتداد، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[2]، وفي هذا النوع ورد أيضًا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾[4].

والملاحَظ عند التأمّل في آيات الكفر الارتداديّ أنَّها لا تتميّز من حيث الآثار من النوع الأوَّل من الكفر، وهذا ما سنبيّنه في المبحث الآتي حول آثار الكفر في القرآن الكريم.

معنى الكفر بين الذمّ والمدح

يتبيّن ممّا سبق أنّ معنى الكفر في القرآن الكريم لا يحمل معنى قبيحًا بذاته، بل قبحه وحسنه يَكونان بحسب متعلَّقه، فحينما يتعلّق الكفر بالشرك أو بالكافرين أو بعبادتهم يكون ممدوحًا، وحينما يتعلّق بالله ولقائه ونحو ذلك يكون مذمومًا.

أمَّا ذمُّ الكفر بحسب المتعلَّق الأخير فهو ينطلق من مخالفته للحقّ، ولما يترتّب عليه من آثار سلبيّة، وبالتالي، فهو لا يشكّل نوعًا من الشتيمة والإهانة للمتلبّس به، بل هو توصيف لواقعه بأنّه غير مؤمن بهذا الاعتقاد أو منكرٌ له. ولعلّ من أهداف القرآن

(١) انظر الطوسيّ، محمّد، المبسوط، تحقيق محمّد الباقر البهبودي، (لا، ط)، قم، المكتبة الرضويّة،١٣٥١ هـ ش، ج٨، ص ٧١. الحليّ، يوسف، تحرير الأحكام، تحقيق إبراهيم البهادري، ط١، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ١٤٢٠هـ، ج٢، ص ٤٠٤. السرخسي، شمس الدين، المبسوط، (لا، ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦م، ج١، ص ١٠٩. ابن نجيم، زين العابدين، البحر الرائق، تحقيق زكريا عميران، ط١، بيروت، ١٩٩٧م، ج٥، ص٢١٦.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٧.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٩٠.

(٤) سورة النساء، الآية ١٣٧.

الكريم في إصراره على إطلاق الكافر على غير المسلم والمؤمن هو تشكيل حدود الهويّة الإسلاميّة والإيمانيَّة، كما تقدَّم، فالكافر هو الذي لا يؤمن بها أو ينكرها ويجحدها، فذمّه باعتبار مخالفته للحقّ، وللآثار المترتِّبة على كفره، وهي التي ستأتي في المبحث الرابع بإذنه تعالى.

خلاصة المبحث الثاني

أ- إنّ إطلاق لفظ الكفر أو ما اشتقّ منه في القرآن الكريم، يفيد المعنى المقابل للإيمان الذي هو عدم الإيمان بأمر، أو إنكاره وجحوده.

ب- إنّ متعلّقات الكفر والإيمان الإيجابيّة تدور حول مضامين واحدة هي: الله، ورسله، ورسالاته، وآياته، والآخرة[1]. والإيمان بهذه العناوين الخمسة يتضمّن الإيمان بالغيب والملائكة الواردين في متعلّقات آيات الإيمان[2].

ج- إنَّ الكافر يقابل المؤمن والمسلم، لا المؤمن إيمانًا واقعيًّا فقط.

د- تحدَّث القرآن الكريم عن نوعين من الكفر:

الأوَّل: كفر لم يرتبط بسبق الإيمان له.

الثاني: كفر سبقه إيمان، وهو المسمَّى بالارتداد[3]، لم يُميِّز الكتاب العزيز بينهما في الآثار المترتِّبة على الكفر.

هـ- إنّ معنى الكفر لا يحمل قبحًا ذاتيًّا، وعليه فإنَّ ذمّه هو بحسب متعلَّقه، وذلك باعتباره مخالفاً للحقّ، إضافةً إلى آثاره المترتِّبة عليه.

---

(١) أنظر سورة البقرة، الآية ٢٣٢، ٢٨٥. سورة آل عمران، الآية ٨١.

(٢) أنظر سورة البقرة، الآية ٣، ص ٢٨٥.

(٣) أنظر سورة البقرة، الآية ٢١٧. سورة آل عمران، الآية ٩٠. سورة النساء، الآية ١٣٧.

المبحث الثالث: الكافرون في القرآن الكريم

أطلق القرآن الكريم وصف الكافرين على الطوائف الآتية:

١- المشركون

قال الله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[٣].

إنّ الحكم على المشركين بالله بأنّهم كافرون ينسجم مع الآيات السابقة التي جعلت متعلّق الكفر هو الربّ كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ﴾[٤]؛ إذ يبدو، بحسب تتبّع الآيات القرآنيّة، أنّ المراد من المشركين هم أولئك الذين ادّعوا أنّ لله شركاء في التدبير، والربوبيّة، بدون أن ينكروا كون الله عزّ وجلّ هو الخالق[٥]، وهذا ما يوضّحه قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٦]، إلاّ أنّ هذا الأمر لا يعني نفي الكفر عن المعتقدين بأنّ لله شركاء من الخلق، بل ما سبق من الحكم بكفر المشرك بالربوبيّة يُثبت كفر المشرك بالخالقيّة من باب الأولويّة، لكون الشرك بالخالقيّة أشدّ وأعظم من الشرك بالربوبيّة.

بناءً على ما سلف، فنحن أمام نوعين من المشركين الذين يُطلق عليهم «كافرون»: وهم المشركون بالخالقيَّة، والمشركون بالربوبيَّة، إلاّ أنَّه لا يصحّ تعميم هذا الإطلاق على كلّ من يمكن اعتباره مشركًا بمرتبة أدنى من هاتين المرتبتين (الخلق والربوبيّة)؛

---

(١) سورة البينة، الآية ١.

(٢) سورة البينة، الآية ٦.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٠٥.

(٤) سورة الملك، الآية ٦.

(٥) انظر الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان، ج١٧، ص٢٦٦.

(٦) سورة لقمان، الآية ٢٥.

إذ لا أولويّة فيه، ولا دليل يثبته. وما يشهد لهذا الأمر هو العطف المتكرِّر للمشركين على أهل الكتاب بحيث لم يعدّهم القرآن الكريم من مصاديق هؤلاء المشركين، مع أنّ المسيحيين يقولون بالتثليث في الألوهيّة، كما سيأتي، ومع ذلك فلم يعتبرهم القرآن الكريم من المشركين، وهذا يعزِّز كون اللام في المشركين هي «لام» عهديّة يشير بها القرآن الكريم إلى تلك الفئة التي تتميّز بعقيدة الشرك في الربوبيّة، وليست لاماً جنسيّة تفيد تعميم إطلاق المشركين على كلّ من يصحّ أن يطلق عليه بأنّه أشرك بالله بأيّ مضمار من المضامير الاعتقاديّة أو العمليّة.

وفي ضوء ذلك لا دليل على تعميم لفظ المشرك في منطق القرآن الكريم، على من أشرك بصفات الله مثلاً، إذا اعتقد بأنّ صفاته الذاتيّة ليست عين الذات، وإنّما هي مضافة إلى الذات، كما يقول به بعض المذاهب[1]. أمّا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[2]، فإنّ الملاحظ فيه عدم وجود «أل» التعريف العهديّة، ممّا يرجِّح كونها خارج سياق سائر الآيات الحاكية عن أولئك المشركين، وبالتالي فإنّه لا دليل على كون هؤلاء المشركين بالعمل، من خلال إطاعة المتأثّرين بالشيطان، مشمولين بحكم الكافرين.

٢- القائلون بتثليث الله

قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾[3].

إنّه تحديد آخر للإيمان، فبالإضافة إلى أنّ الإيمان الإسلاميّ، بحسب منطق القرآن الكريم، يدعو إلى الاعتقاد بخالقيّة الله وربوبيّته، فإنّه يدعو أيضًا إلى وحدانيّة الإله، وعليه لا يجتمع الاعتقاد بتثليث الإله مع المكوِّن الإيمانيّ الإسلاميّ الذي طرحه القرآن الكريم، وبالتالي فإنّ من يعتقد بالتثليث في الألوهيّة هو خارج هذا المكوِّن.

(١) انظر الشهرستاني، محمّد، الملل والنحل، تحقيق محمّد سيد كيلاني، (لا.ط)، بيروت، دار المعرفة، (لا.ت)، ج١، ص٩٥.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٢١.

(٣) سورة المائدة، الآية ٧٣.

٣- القائلون بألوهيّة إنسان

قال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[1].

إنّه تفصيل للتثليث المتقدِّم، يرفض فيه القرآن الكريم أن يُسلب الله كماله المطلق بتحديده في شخص إنسان حتّى لو كان نبيًّا عظيماً كالسيّد المسيح ابن مريم، معتبرًا ذلك خروجًا عن المكوّن الإيمانيّ الإسلاميّ.

ومن هذا المنطلق رفض القرآن الكريم أن يطلق على إنسان أنّه ابن الله، لما يحمل هذا الإطلاق من تحديد لله تعالى يخالف كماله، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ﴾[2].

المراد من عزير هو من يسميه اليهود عزرا، وهو الذي، بحسب بيان محمّد حسين الطباطبائيّ، «جدّد دين اليهود وجمع أسفار التوراة، وكتبها بعد ما افتقدت في غائلة بخت نصر ملك بابل الذي فتح بلادهم، وخرّب هيكلهم، وأحرق كتبهم، وقتل رجالهم، وسبى نساءهم وذراريهم، والباقين من ضعفائهم، وسيّرهم معه إلى بابل، وبقوا هناك ما يقرب من قرن، ثم لمّا فتح[3] كورش ملك إيران[4] بابل، شفع لهم عنده عزرا، وكان ذا وجه عنده، فأجاز له أن يعيد اليهود إلى بلادهم، وأن يكتب لهم التوراة ثانيًا بعد ما افتقدوا نسخها... ولِما نالهم من خدمته عظّموا قدره، واحترموا أمره، وسمّوه ابن الله»[5].

---

(١) سورة المائدة، الآية ١٧.

(٢) سورة التوبة، الآية ٣٠.

(٣) هكذا ورد في نصّ الطباطبائيّ، مع التحفّظ على التعبير بالفتح باعتباره مصطلحًا قرآنيّاً ذا خلفيّة قيميّة معنويّة قد لا تتلاءم مع ما حقّقه كورش في انتصاره العسكريّ.

(٤) هكذا ورد في نصّ الطباطبائيّ، مع إمكانيّة النقاش في صحة إطلاق ملك إيران على كورش، باعتبار عدم وجود هذه التسمية لمنطقة حكمه في ذلك العصر.

(٥) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج ٩، ص ٢٤٣.

إنَّ تسمية عزرا ابنُ الله فيها احتمالان:

الأوّل: أنّ المراد كون عزرا فيه شيء من جوهر الربوبيّة، أو هو مشتقّ منه، أو هو هو. وما يقرِّب هذا الاحتمال هو ضمّ الآية السابقة لقول النصارى في المسيح إلى هذه الدعوى اليهوديّة.

الثاني: أنّ المراد من البنوَّة تسمية تشريفيَّة، كقولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾[1]. وما يقرِّب هذا الاحتمال قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[2].

والملاحظ أنّ القرآن الكريم لم يحكم بشكل مباشر بكفر من قال بأنّ إنسانًا هو ابن الله، بل اعتبر ذلك من باب المشاكلة في القول بالبنوَّة مع قول من تقدّمهم من الأمم الكافرة، «وهم الوثنيّون عبدة الأصنام، فإنّ مِنْ آلهتهم مَنْ هو إله أب، ومَنْ هو إله ابن إله، ومن هي إلهة أمّ إله، أو زوجة إله، وكذا القول بالثالوث ممّا كان دائراً بين الوثنيين من الهند والصين ومصر القديم[3] وغيرهم»[4].

ولعلّ الاقتصار عليهم بأنّهم شاكلوا أولئك الوثنيّين الذين كفروا من قبل، بدون الحكم المباشر بكفر كلّ من قال بالبنوّة، هو لوجود من يؤمن بما ذكرناه في الاحتمال الثاني، أي إرادة البنوَّة التشريفيَّة. بناءً عليه لم نجعل القائلين بأنّ لله ابنًا عنوانًا مستقلاً للكافرين.

٤- الجاحدون بآيات الله

قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ وَمِنْ هَٰٓؤُلَآءِ مَن يُؤْمِنُ بِهِۦ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[5].

(١) سورة المائدة، الآية ١٨.

(٢) سورة التوبة، الآية ٣١.

(٣) هكذا وردت في نصّ الطباطبائيّ، والأولى أن يقال: القديمة.

(٤) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٩، ص ٢٤٤.

(٥) سورة العنكبوت، الآية ٤٧.

الملاحَظ في العناوين الثلاثة السابقة للكافرين أنَّها تدور حول الإيمان بالله تعالى، أمّا هذه الآية، فهي تتحدّث عن نوع آخر من الكافرين، وهم الذين يجحدون وينكرون الآيات الإلهيّة التي وردت في القرآن الكريم بثلاثة معانٍ تقدّمت، وهي آيات الكون، ومعاجز الأنبياء، والآيات القرآنيّة، لكنَّ ما ورد في الآية السابقة عن الكتاب والإيمان به يرجِّح كون المراد من الآيات هو الآيات القرآنيّة.

والملاحَظ في هذه الآية هو استخدامها للفظ الجحود الذي لا يعني عدم الإيمان، بل هو موقف إنكاريّ ينتج من التفاتٍ إلى المجحود به، فمن التفت إلى آيات القرآن الكريم، أي رسالة الله تعالى، وأنكرها، وجحد أنّها من عند الله تعالى هو خارج المكوَّن الإيمانيّ، كافر به.

هل غير الحاكم برسالة الله كافر؟

من مصاديق الجحود بآيات الله أي رسالته قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[1]، فعلى الرغم من أنَّ هذه الآية تختلف عن ما سبقها في كون ما يبدو منها لأوّل وهلة هو الحكم بكفرٍ لم يَنْتُج من اعتقاد، بل ممّا هو في دائرة العمل، إلاّ أنّ التأمّل فيها اعتمادًا على ما تقدَّم من بحثٍ يفيد الأمور الآتية:

أوّلاً: إنّ معنى ما أنزل الله هو رسالته وآياته.

ثانيًا: لا يصحّ تفسير الآية تفسيرًا تطابقيًّا بمعنى أنّ الذي لم يصدر عنه الحكم على أساس الرسالة فهو كافر، فعدم صدور الحكم هو أمرٌ عدميّ لا وجوديّ، فلا يعقل أن نطلق الحكم بالكفر على من بلغ مرحلة التكليف الشرعيّ، ثمّ مات بعد وقت قصيرٍ لم يُتِحْ له أن يحكم على أساس الرسالة. إذًا لا بدّ أن يُراد من الآية معنى وجوديّ لا عدميّ.

ثالثًا: ثبت في الفصل الثاني من الباب الأوّل عدم صحّة تفسير الإيمان القرآنيّ

(١) سورة المائدة، الآية ٤٤.

بالعمل، وأنّ الإيمان استعمل في القرآن الكريم بمعناه اللغويّ الذي هو التصديق.
وبما أنّ الكفر يقابل الإيمان، فإنّ المناسب له هو إنكار ذلك التصديق أو عدم الإيمان به.

رابعًا: تقدّم في المبحث الثاني من هذا الفصل أنّ متعلَّقات الكفر في القرآن الكريم انحصرت بعناوين كلّها خارجة عن دائرة العمل.

إنّ هذه الأمور تُبعِد كون المراد من الآية هو الحكم بكفرٍ ناتج من موقف عمليّ بحت، وتقرِّب تفسيرها بأنّ من يثبت عنده أمر هو من الرسالة الإلهيَّة، ومع ذلك يخالفه انطلاقًا من إنكاره لها، فإنّه يخرج من المكوَّن الإيمانيّ، باعتباره إنكارًا للرسالة التي تقدَّم أنَّها من متعلَّقات الكفر في القرآن الكريم[1].

هل تارك الحجّ كافر؟

ومن مصاديق جحود الآيات، وإنكار الرسالة إنكار وجوب الحجّ لمن ثبت عنده أنَّه من الرسالة، فإنَّه إنكارٌ لنفس الرسالة، وبالتالي يكون من مصاديق الكفر. وبناءً على هذا فسَّر قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2].

ورد في تفسير الآية عن موسى بن جعفر الكاظم أنَّه سُئل: من لم يحجّ منّا فقد كفر؟ قال: لا، ولكن من قال: ليس هذا هكذا، فقد كفر»[3]. إنَّ هذا الجواب يوضّح أنَّ الكفر ليس لمجرَّد ترك الحجّ، بل لإنكار وجوبه، وهذا التفسير هو أولى ممَّا فسَّر البعض به الكفر بأنَّه الترك[4]؛ فإنَّ الترك لم يرد من معاني الكفر، ولا توجد قرينة تعيِّن إرادة الترك. لذا فإنَّ التفسير السابق هو الأرجح.

---

(١) ممن قال بهذا التفسير: الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٥، ص٣٤٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

(٣) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٤، ص٢٦٦.

(٤) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٣، ص٣٥٥.

٥- إبليس

قال الله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[1].

بغضّ النظر عن مدى دلالة الآية على كون الاستكبار سببًا للكفر، أو عدم كونه كذلك، باعتبار لَفْتِها إلى أنَّ إبليس كان كافرًا قبل قضيّة السجود، كما تبنّى ذلك الطباطبائي في تفسير الميزان[2]، فإنَّه لا يصحّ الاستدلال بهذه الآية لمعرفة الأسباب المؤدّية إلى الكفر؛ وذلك لأنَّ قياس إبليس في تركيبته وإدراكه وبيئته على الإنسان هو قياس مع الفارق.

هل اليائس من روح الله كافر؟

قد يظنّ البعض لأوّل وهلة أنّ هناك عنوانًا آخر من عناوين الكافرين في القرآن الكريم يتعلّق باليائسين من روح الله أي من رحمته تعالى، وذلك لقوله سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[3]، إلاّ أنّ التأمّل في الآية يفيد أنَّها في صدد بيان صفة من صفات الكافرين، وهي كونهم ييأسون من رحمة الله، وذلك لعدم إيمانهم بالصفات الإلهيّة التي تفتح باب الأمل، كعلمه بالواقع، وقدرته على تغييره، وكرمه الواسع، لذا هم يعيشون حالة اليأس من الرحمة بهم، وليست الآية بصدد القول بأنّ هذا اليأس من الرحمة هو كفر بالله، فقد يرتكب الإنسان هذا الإثم الكبير بيأسه من رحمة الله، ولكن من دون أن يعيش ارتدادًا اعتقاديًا في الله تعالى، بل يصل إلى ذلك نتيجة انصباب نظره على أعماله القبيحة، فتكون حالته التي وصل إليها هي نفس حالة الكافرين بالله. من هنا دعا النبيّ يعقوب عليه السلام أبناءه في الآية السابقة أن لا تكون حالتهم في اليأس كحالة أولئك الكافرين.

---

(١) سورة ص، الآيتان ٧٣-٧٤.

(٢) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج١٧، ص ٢٢٥.

(٣) سورة يوسف، الآية ٨٧.

خلاصة المبحث الثالث

تعلَّق وصف الكافرين من الناس في القرآن الكريم بثلاثة عناوين، هي:

١- الله من خلال الشرك بخالقيّته أو ربوبيّته أو تثليثه، أو القول بأنَّ إنساناً هو الله[1].

٢- آيات الله[2].

٣- رسالة الله[3].

وبهذا يلتقي متعلَّق الكافر في القرآن الكريم بمتعلَّق الإيمان المحقّق له الذي تقدَّم في الفصل الثاني من الباب الأوَّل بأنَّه الله ورسوله؛ إذ لا ينفكّ الإيمان بالرسول عن الإيمان بالرسالة، ولا العكس. وعليه، فالكافر في القرآن الكريم هو غير المؤمن بالله ورسالته، وبالتالي هو غير مؤمن برسوله.

---

(١) أنظر سورة الملك، الآية ٦. سورة المائدة، الآية ١٧و٧٣.

(٢) أنظر سورة العنكبوت، الآية ٤٧.

(٣) أنظر سورة المائدة، الآية ٤٤.

المبحث الرابع: آثار الكفر في القرآن الكريم

عرض القرآن الكريم نتائج الكفر في الدنيا والآخرة بما يمكن عرضه ضمن العناوين الآتية:

أ- صفات نفسيّة، وهي:

١- العمى القلبيّ

قال الله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾[٢].

٢- الشعور بالرعب أثناء القتال

قال الله تعالى: ﴿ سَنُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعْبَ بِمَآ أَشْرَكُواْ بِٱللَّهِ ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُواْ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ ﴾[٤].

٣- الغرور

قال الله تعالى: ﴿ إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ ﴾[٥].

٤- توهّم زينة الأعمال

قال الله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾[٦]، وقال تعالى: ﴿زُيِّنَ لَهُمْ سُوٓءُ أَعْمَٰلِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[٧].

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٠١.
(٢) سورة المنافقون، الآية ٣.
(٣) سورة آل عمران، الآية ١٥١.
(٤) سورة الأنفال، الآية ١٢.
(٥) سورة الملك، الآية ٢٠.
(٦) سورة الأنعام، الآية ١٢٢.
(٧) سورة التوبة، الآية ٣٧.

ب- صفات فعليَّة، وهي:

١- الظلم

قال الله تعالى: ﴿ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[١].

٢- الفسق

قال الله تعالى: ﴿ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[٢].

ج- مواقف إلهيّة معنويّة، وهي:

١- عدمُ حبِّهم وبغضُهم من الله

قال الله تعالى: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿... وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ﴾[٥].

٢- لَعْنُ الله لهم

قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[٦]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ ﴾[٧]، وقال تعالى: ﴿ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴾[٨]، وقال تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ ﴾[٩].

٣- عدم استجابة دعائهم

قال الله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴾[١٠].

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٤.

(٢) سورة النور، الآية ٥٥.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٣٢.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٧٦.

(٥) سورة فاطر، الآية ٣٩.

(٦) سورة الأحزاب، الآية ٦٤.

(٧) سورة البقرة، الآية ١٦١.

(٨) سورة البقرة، الآية ٨٨.

(٩) سورة المائدة، الآية ٧٨.

(١٠) سورة الرعد، الآية ١٤، وسورة غافر، الآية ٥٠.

٤- عداوة الله لهم

قال الله تعالى: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾[١].

د- **مواقف إلهيَة عمليَة**، وهي:

١- عدم توفيقهم

قال الله تعالى: ﴿ كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[٤].

٢- إبطال مكائدهم

قال الله تعالى: ﴿ أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هُمُ ٱلْمَكِيدُونَ ﴾[٥]، وقال تعالى: ﴿ ذَٰلِكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُوهِنُ كَيْدِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَيْدُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴾[٧].

٣- هزيمة مشروعهم

قال الله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ ﴾[٨]، وقال تعالى: ﴿وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾[٩].

هـ- **أحكام شرعيَة**، وهي:

١- حرمة اتخاذهم أولياء

---

(١) سورة البقرة، الآية ٩٨.
(٢) سورة آل عمران، الآية ٨٦.
(٣) سورة المائدة، الآية ٦٧.
(٤) سورة غافر، الآية ٧٤.
(٥) سورة الطور، الآية ٤٢.
(٦) سورة الأنفال، الآية ١٨.
(٧) سورة غافر، الآية ٢٥.
(٨) سورة آل عمران، الآية ١٢.
(٩) سورة آل عمران، الآية ٥٥.

قال الله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2].

٢- حرمة طاعتهم

قال الله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَدَعْ أَذَىٰهُمْ﴾[5].

٣- حرمة مساندتهم

قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ﴾[6].

٤- وجوب جهادهم

قال الله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾[7]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[8]، وقال تعالى: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[9]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾[10]، وقال تعالى: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾[11]، وقال تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ

(١) سورة آل عمران، الآية ٢٨.
(٢) سورة النساء، الآية ١٤٤.
(٣) سورة الفرقان، الآية ٥٢.
(٤) سورة الأحزاب، الآية ١.
(٥) سورة الأحزاب، الآية ٤٨.
(٦) سورة القصص، الآية ٨٦.
(٧) سورة الفرقان، الآية ٥٢.
(٨) سورة التوبة، الآية ٧٣.
(٩) سورة البقرة، الآية ١٩١.
(١٠) سورة محمّد، الآية ٤.
(١١) سورة الأنفال، الآية ١٢.

﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ﴾[2].

٥- انفصال الزوجين عند تعدّد الإيمان والكفر فيهما

قال الله تعالى: ﴿فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۚ وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾[3].

و- أحكام الآخرة، وهي:

١- عدم المغفرة لهم

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ مَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٞ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡدَ إِيمَٰنِهِمۡ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّن تُقۡبَلَ تَوۡبَتُهُمۡ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ﴾[7].

٢- عدم قبول أعمالهم

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٞ فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡ أَحَدِهِم مِّلۡءُ ٱلۡأَرۡضِ ذَهَبٗا وَلَوِ ٱفۡتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾[8]، وقال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمۡ أَن تُقۡبَلَ مِنۡهُمۡ نَفَقَٰتُهُمۡ

(١) سورة التوبة، الآية ١٢.
(٢) سورة التوبة، الآية ١٢٣.
(٣) سورة الممتحنة، الآية ١٠.
(٤) سورة محمّد، الآية ٣٤.
(٥) سورة النساء، الآية ١٣٧.
(٦) سورة آل عمران، الآية ٩٠.
(٧) سورة النساء، الآية ١٦٨.
(٨) سورة آل عمران، الآية ٩١.

إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ ﴾[4].

٣- عدم إمكانيتهم للافتداء

قال الله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ ﴾[6].

٤- ندمهم يوم القيامة

قال الله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ ﴾[7]، وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًا﴾[8].

٥- خسارتهم

قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُواْ بِٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾[9]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا ﴾[10]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾[11].

(١) سورة التوبة، الآية ٥٤.
(٢) سورة إبراهيم، الآية ١٨.
(٣) سورة الكهف، الآية ١٠٥.
(٤) سورة النور، الآية ٣٩.
(٥) سورة الحديد، الآية ١٥.
(٦) سورة آل عمران، الآية ٩١.
(٧) سورة النساء، الآية ٤٢.
(٨) سورة النبأ، الآية ٤٠.
(٩) سورة العنكبوت، الآية ٥٢.
(١٠) سورة فاطر، الآية ٣٩.
(١١) سورة الزمر، الآية ٦٣.

٦- خزيهم

قال الله تعالى: ﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[١].

٧- عذابهم الشديد

قال الله تعالى: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿ وَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِىٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴾[٥]، وقال تعالى: ﴿وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾[٦]، وقال تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾[٧]، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيرًا ﴾[٨]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ ﴾[٩]، وقال تعالى: ﴿سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[١٠]، وقال تعالى: ﴿ فَلَنُنَبِّئَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴾[١١]، وقال تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ ﴾[١٢]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ ﴾[١٣]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٌ ﴾[١٤]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ﴾[١٥].

---

(١) سورة التوبة، الآية ٢.

(٢) سورة الشورى، الآية ٢٦.

(٣) سورة النساء، الآية ٣٧.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٣١.

(٥) سورة النساء، الآية ١٤٠.

(٦) سورة النساء، الآية ١٦١.

(٧) سورة إبراهيم، الآية ٢.

(٨) سورة الإسراء، الآية ٨.

(٩) سورة الأنفال، الآية ٣٦.

(١٠) سورة التوبة، الآية ٩٠.

(١١) سورة فصلت، الآية٥٠.

(١٢) سورة الحج، الآية ١٩.

(١٣) سورة فاطر، الآية ٣٦.

(١٤) سورة الجاثية، الآية١١.

(١٥) سورة الملك، الآية ٦.

آثار الكفر الارتداديّ في القرآن الكريم

لم يميِّز القرآن الكريم الكفر الارتداديّ بآثار خاصّة، فإنّ كلَّ ما ورد من آثار له يندرج في العناوين السابقة المتعلِّقة بنتائج الآخرة، وهما أمران:

١- عدم المغفرة، وقد ذكرنا آيتين وردتا في ذلك أيضًا.

٢- عدم قبول الأعمال، وعن هذا الأثر قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1]. والحبط هو بطلان العمل وسقوطه عن التأثير[2]، وبالتالي عدم قبوله.

الآثار ذات الصلة في بحث التكفير

تبيَّن أنَّ العناوين المعبِّرة عن الآثار المترتِّبة على الكفر تدور حول:

١- صفاتهم، وهي على نوعين: نفسيَّة وفعليَّة.

٢- أحكام الله عليهم، وهي على نوعين: دنيويَّة وأخرويَّة.

٣- مواقف الله منهم، وهي على نوعين: معنويَّة وفعليَّة.

من الواضح أنّ العنوان الأوّل هو من باب الإخبار عن شيءٍ بيِّنٍ لا يقبل التخصيص والاستثناء، فهو ليس بحاجة إلى إيضاح وتفصيل، بخلاف العنوانين الثاني والثالث، فالأحكام الدنيويّة، وهي الأحكام الشرعيّة بحقّهم، تحتاج إلى دراسة لتحديد دائرتها، وبحثٍ عن وجود تخصيص أو استثناء فيها، أمّا الأحكام والنتائج الأخرويّة، فلا بدّ من دراسة دائرتها وسعتها للأفراد في ضوء العقل القطعيّ الناظر إلى تلك القوانين انطلاقاً من المعرفة العقليّة بالصفات الإلهيّة. وعلى أساس هذه الدراسة تتّضح المواقف الإلهيّة المعنويّة والفعليّة من دون حاجة للخوض الخاصّ فيها.

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٧.

(٢) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٢، ص١٦٨.

بناءً على ما تقدَّم فإنَّ ما يهمنّا في هذا البحث هو دراسة الأحكام الشرعيّة، والنتائج الأخرويّة المترتِّبة على الكفر.

الأحكام الشرعيّة المترتِّبة على الكفر

١- حرمة اتخاذهم أولياء

قال الله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ ...﴾[١].

لمعرفة المراد من هذه الآية لا بدَّ أوّلاً من تحديد معنى كلمة «أولياء» التي هي جمع وليّ المشتقّ من الولاية التي فسَّرها ابن السكيت، بحسب ما نقله ابن منظور، بالسلطان[٢]، فوالي البلد هو حاكمه وسلطانه، ووليُّ الميِّت هو «الذي يلي أمره، ويكون صاحب سلطة فيه، ووليّ المرأة هو الذي يلي عقد النكاح، ولا يدعها تستبدّ بعقد النكاح دونه»[٣]. وقد أشار ابن الأثير في النهاية إلى أنَّ الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل[٤].

والتفسير السابق ينسجم مع ما ذكره ابن فارس من أنّ أصل معنى الولاية هو القرب، فيقال: جلس ممّا يليني أي يقاربني[٥]؛ وذلك لأنَّ معنى السلطة يتواءم مع كونها في موقع القرب من متعلَّقها، فوليّ الميِّت هو قريبه، بل الأقرب له الذي له سلطة وتدبير في أموره، ووليّ المرأة هو قريبها، بل الأقرب لها ممّا يُتيح له مشاركتها في قرار الزواج، والسلطان هو القريب إلى شؤون إدارة المجتمع.

بناءً على ما تقدَّم فإنّ نهي القرآن الكريم عن اتخاذ المؤمنين للكافرين أولياء يعني

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٢٨.

(٢) ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج١٥، ص ٤٠٧.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) ابن الأثير، مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود الطناحي، ط٤، قم، إسماعيليان، ١٣٦٤هـ، ج٥، ص٢٢٧.

(٥) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج٦، ص ١٤١.

الرفض لتسلّط الكافرين على المؤمنين؛ باعتبارهم خارج المكوَّن الإيمانيّ الذي يجب أن يكون هو الأساس المولِّد للقرب، وبالتالي لشؤون السلطة والحاكميَّة، لذا قال تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[1]. ولهذا رفض القرآن الكريم هذا النوع من الولاية من أيِّ عنوان يقع خارج ذلك المكوَّن الإيمانيّ. قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ﴾[2]، إلاّ أنّ هذا الحكم برفض التسلُّط من قبل غير التابعين للمكوَّن الإيمانيّ ليس له أثرٌ في أخلاقيّة التعامل مع من هو خارج هذا المكوَّن، لذا ورد في القرآن الكريم:

﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ﴾[3].

بناءً على ما سبق، فإنَّ حرمة اتخاذ الكافرين أولياء تتعلَّق بالحاكميَّة والسلطة اللتين لهما دور كبير في نشر المعتقدات والقيم وأنحاء السلوك.

وقد عبَّر القرآن الكريم عن تلك الحرمة بتعبير آخر من خلال قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾[4].

٢- حرمة طاعتهم

قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ﴾[5].

إنَّ حرمة طاعة الكافرين في هذه الآية تتماهى مع ما مرَّ من حرمة ولايتهم، فالطاعة هي القبول بنوع من تسلّط المُطاع على المطيع، والتعبير بالكافرين والمنافقين في متعلِّق «**لا تطع**» يُشعر بكون موارد الطاعة المحرَّمة، هي الواقعة في دائرة الانقياد للكافرين والمنافقين من جهة كفرهم ونفاقهم.

---

(١) سورة التوبة، الآية ٧١.

(٢) سورة المائدة، الآية٥١.

(٣) سورة الممتحنة، الآية ٨.

(٤) سورة النساء، الآية ١٤١.

(٥) سورة الأحزاب، الآية ١.

٣- حرمة مساندتهم

قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ﴾[1].

الظهير هو المُعين، مأخوذ من الظهر كالرئيس من الرأس، ومن الواضح قبح مساندة ومعاونة الفاسد في مفاسده، لذا كان من دعاء كليم الله موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾[2]؛ باعتبار أنَّ إعانة المجرم متنافية مع نعمة القوّة التي وهبها الله تعالى.

وفي نفس الإطار، فإنّ الله تعالى بعد أن بشَّر نبيَّه محمّداً صلى الله عليه وآله وسلم أنّه سيرجعه إلى مكّة بناءً على تفسير المعاد بها[3] في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾[4]، دعاه عزّ وجلّ بمقتضى نعمة السلطة والقوّة التي سيمنحهُ إيّاها، أن لا يكون معيناً للكافرين على كفرهم، وما ينتج منه من إساءات.

٤- وجوب جهادهم

بهذا العنوان دخلنا إلى موضع حسَّاس يرتبط ببحث التكفير، لذا سنستعرض جميع الآيات القرآنيّة التي تعرَّضت لموضوع جهاد الكافرين، والتي يمكن تصنيفها بما يأتي:

٤-١- ما ورد بعنوان الجهاد، وفيه آيتان:

الأولى: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[5].

الثانية: قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾[6].

وردت كلمة الجهاد في القرآن الكريم بمعنى بذل الجهد الذي قد لا يكون بمعنى القتال،

---

(١) سورة القصص، الآية ٨٦.

(٢) سورة القصص، الآية ١٧.

(٣) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٥، ص ٣٧٥.

(٤) سورة القصص، الآية ٨٥.

(٥) سورة التوبة، الآية ٧٣.

(٦) سورة الفرقان، الآية ٥٢.

كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[1].

بناءً عليه، فإنّ الأمر بجهاد الكافرين هو أمر ببذل الجهد في مقاومتهم التي قد تكون من خلال الحوار، وقد تنتهي بالقتال، على أنَّ قوله تعالى: ﴿وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡ﴾[2] يراد منه «الشدَّة في ذات الله، وليس يعني بها الخشونة والفظاظة وسوء الخلق والجفاء، فجميع الأصول الدينيَّة تذمُّ ذلك وتستقبحه»[3]، أمّا جهادهم بالقتال، فنرجئ بحثه إلى الآيات اللاحقة الواردة بذلك العنوان الذي يهمّنا فيه تسليطُ الضوء على خلفيَّة الدعوة إلى قتال الكافرين، فهل هي بسبب كفرهم عينه، أو بسبب آخر؟ وبعبارةٍ أخرى: هل الكفر هو الحيثيَّة التي تسوِّغُ القتال؟ أم إنَّ قتال الكافرين ليس من حيثيَّة كفرهم، بل من جهة أخرى، وبالتالي لا يكون مجرَّد الكفر مسوِّغًا للدعوة إلى القتال؟

٤-٢- ما ورد بعنوان القتال في ساحة الحرب، وفيه ثلاث آيات:

الأولى: قوله تعالى: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾[4].

والقتال في هذه الآية هو في ساحة الحرب المفروضة على المسلمين، فشرط شرعيّة القتل والدعوة إليه هو أن يبادر الكافرون بالقتال، فالحكم بكفرهم إنَّما هو من حيثيَّة اعتدائهم، لا من جهة كفرهم.

الثانية: قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَاۚ ...﴾[5].

وهذه الآية، أيضًا واردة في القتال في ساحة الحرب، فليس فيها ما يدلُّ على كون قتال الكفّارين من جهة كفرهم.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿إِذۡ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمۡ فَثَبِّتُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ سَأُلۡقِي فِي

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

(٢) سورة التوبة، الآية ٧٣.

(٣) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج ٩، ص ٤٠٤-٤٠٥.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٩١.

(٥) سورة محمّد، الآية ٤.

قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُواْ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُواْ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴾[1].

وهذه الآية إضافةً إلى كونها واردة في القتال في ساحة الحرب كسابقتها، فإنّ الظاهر من سياقها أنّ الأمر بالضرب فوق الأعناق، وضرب كلّ بنان موجَّه إلى الملائكة، ولعلَّ ذلك بمعنى التأثير في تركيزهم الفكريّ الذي مركزه الرأس، وهو المعبَّر عنه بـ فوق الأعناق، وشلّ قدرتهم الذي يَنتُجُ من ضرب كلّ بنان.

٤-٣- ما ورد بعنوان القتال للذين يخونون العهود، وهو قوله تعالى: ﴿ وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴾[2].

من الواضح أنَّ القتال في هذه الآية ليس من ناحية كفر الذين عبَّرت عنهم بأئمَّة الكفر، بل من جهة نكثهم للأيمان، وخيانتهم للعهود، وطعنهم في دين الإسلام.

٤-٤- ما ورد بعنوان القتال للقريبين، وهو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ ﴾[3].

إنْ غضضنا النظر عن تفسير هذه الآية بجهاد النفس الأكبر بمخالفة هواها، كما ذكر ابن عربي[4] وغيره من المفسِّرين[5]، فإنَّ الآية لا تسلِّط وجوب القتال على الكافرين بشكل مباشر، بل ربطته بالذين «يلونكم» أي القريبين منكم، وعلى تفسير هذا القرب بالمكانيّ، كما هو المنسبق منه، وبأنَّ المكان هو «دولة» الإسلام[6]، يكون المعنى بالتعبير الحديث: الذين هم على حدود بلادكم.

بناءً على ما تقدَّم، ذهب العديد من المفسِّرين إلى أنَّ هذه الآية تشير إلى التدرُّج

---

(١) سورة الأنفال، الآية ١٢.

(٢) سورة التوبة، الآية ١٢.

(٣) سورة التوبة، الآية ١٢٣.

(٤) ابن العربيّ، محيي الدين، تحقيق مصطفى غالب، ط٢، طهران، ناصر خسرو، ١٩٧٨، ج١، ص٥١٦.

(٥) انظر المناوي، محمّد، فيض القدير، تحقيق أحمد عبد السلام، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥هـ، ج٢، ص٤٠.

(٦) احترازًا من تفسير الأقرب بأنّه كذلك بالنسبة إلى الدار أو النسب، (انظر الثعلبي، أحمد، الكشف والبيان، تحقيق أبي محمّد ابن عاشور، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٢م، ج٥، ص١١٠).

بالقتال، الأقرب من الكفّار فالأقرب[1]، وقد علّلوا ذلك بأنّه «لا يمكن قتال جميع الكفّار وغزو جميع البلاد في زمان واحد، فكان مَنْ قَرُب أولى ممَّن بَعُد»[2]. وقال بعضهم: «المراد قاتلوا الأقرب فالأقرب حتّى تصلوا إلى الأبعد فالأبعد، وبذلك يحصل الغرض من قتال المشركين كافَّة، فهذا إرشاد إلى طريق تحصيله على الوجه الأصلح»[3].

ملاحظات على التفسير بقتال الأقرب

ترد على التفسير السابق، بكون وجوب القتال منصبّاً على الكافرين الأقرب فالأقرب، الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى: لا يمكن الالتزام بإطلاق وجوب القتال لكلّ الكافرين الأقرب مكانيًّا، أو قتل المُقيمين على حدود الدولة الإسلاميّة، وذلك لوجود استثناءات واضحة في التطبيق النبويّ في حروبه مع الكافرين، فقد استثنىﷺ أفراداً وطوائف بأعيانها كالأطفال والنساء والشيوخ والعجزة والرهبان الذين حبسوا أنفسهم في الأديرة، والسبب في ذلك هو ما عبَّر عنه سيد قطب: «بوصفهم غير محاربين، فقد منع الإسلام أن يقاتل غير المحاربين من أيَّة ملَّة، وهؤلاء لم تستثنهم الأوامر النبويَّة؛ لأنّهم لم يقع منهم اعتداء بالفعل على المسلمين، ولكن لأنّه ليس من شأنهم أن يقع منهم الاعتداء»[4].

إذًا سبب الأمر بقتال الكافرين هو اعتداؤهم، وليس كفرهم العقائديّ، وإلاّ فإنّ من جرى استثناؤهم من غير الأطفال هم كافرون في عقيدتهم، ومع ذلك لا يجوز قتالهم.

---

(١) انظر الطبري، ابن جرير، محمّد، جامع البيان، تحقيق صدقي جميل العطّار، (لا، ط)، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م، ج١١، ص ٩٥. ابن الجوزي، أبو الفرج، زاد المسير، تحقيق محمّد بن عبد الرحمن عبد الله، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٧م، ج٣، ص ٣٥٢. الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، ط٣٠، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤١١هـ، ج١٦، ص ٢٢٨. القرطبيّ، محمّد، الجامع لأحكام القرآن، (لا، ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٦٥م، ج٨، ص ٢٩٧. البيضاوي، عبد الله، تفسير البيضاوي، (لا، ط)، بيروت، دار الفكر، (لا، ت)، ج٣، ص ١٨٣. ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، (لا، ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (لا، ت)، ج٢، ص ٦٥٠.

(٢) الآلوسي، محمود، روح المعاني، ط٤، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨٥م، ج١١، ص٤٩.

(٣) الآلوسي، محمود، روح المعاني، ط٤، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨٥م، ج١١، ص٤٩.

(٤) قطب، سيّد، في ظلال القرآن، ط١٢، بيروت، دار الشروق، ١٩٨٦م، ج٢، ص ١٦٣٢.

والغريب من سيّد قطب أنّه أصرَّ، رغم إيمانه بالاستثناء السابق، على كون العلّة في وجوب قتال الكافرين هو كفرهم، بغضّ النظر عن اعتدائهم الفعليّ على المسلمين وديارهم، معلِّلاً ذلك بأنَّ كفرهم بذاته هو اعتداء على ألوهيَّة الله، وعلى العباد بتعبيدهم لغير الله[1]، وقد اعتبر أنّ هذه الآية تفيد أنّ الانطلاق بهذا الدين هو الأصل الذي ينبثق منه مبدأ الجهاد، وليس مجرَّد الدفاع[2].

كما الملاحظ في كلام قطب أنَّه يناقض نفسه بنفسه، فلو كان الكفر ناتجًا من كونه اعتداءً على الألوهيَّة، وتعبيدًا للناس لغير الله، فكيف يتمّ استثناء النساء والشيوخ والرهبان، مع أنَّهم كافرون، وهم - بحسب تعبير سيِّد قطب- معتدون على ألوهيَّة الله؟ إضافةً إلى أنّ تقدّم السنّ والأنوثة لا يُضعفُ عن تعبيد الناس لغير الله، بل قد يفوق الشيخُ الشابَّ، والمرأةُ الرجلَ في ذلك التعبيد.

إنَّ هذا الاستثناء المذكور لا يتواءم إلاّ مع كون المستثنين غير معتدين اعتداءً فعليًّا على المسلمين ومجتمعهم وديارهم، بسبب ضعفهم العمليّ عن تحقيق الاعتداء.

الملاحظة الثانية: أنَّ هذه الآية فيها احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أنْ يراد منها ما يفيد أنَّ قربَ الكافرين الحدوديّ هو علّة الدعوة إلى وجوب قتالهم، بحيث يجري الحكم في كلِّ مورد يكون الكافرون فيه قريبين حدوديًّا من «دولة» الإسلام.

ويُرَدُّ عليه أنَّ التأمُّل بالحكمة الإلهيَّة ومقاصدها يُبعد كون مجرَّد القرب المكانيّ هو علَّة لتقديم قتال كافرين على كافرين آخرين، بل لا بدَّ أن تكون حكمة وجوب القتال بسبب الخطر من اعتداء الكافرين القريبين، فهل من الحكمة أن يُتمسَّك بإطلاق هذه الآية لتوجيه وجوب القتال على الذين لا خطر منهم، مع ترك أولئك الذين يشكِّلون تلك الخطورة؟!

بناءً على ما تقدَّم، فإنَّ القرب المسوِّغ للحكم بالقتال لا بدَّ أن يقترن بالخطر من

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) المصدر السابق، ج٣، ص ١٧٣٧.

الاعتداء، وعلى هذا الأساس يكون الحكمُ الصحيح هو تقديم قتال الكافرين المعتدين القريبين على غير الكافرين المعتدين، وبالتالي فإنَّ حيثيّة الحكم بالقتال تكون الاعتداء، وليس الكفر المقارن للقرب فقط، على أنَّ كلمة «**يلونكم**»، بحسب ما مرَّ من معنى الولاية وهو السلطان «المطعَّم» بمعنى القرب، قد تُشْعر بنوع من تسلُّط الكافرين القريبين، ممّا يعزِّز من كون خطر الاعتداء هو ما شكَّل خلفيَّة للحكم بالقتال، وإن كان الانسباق الأوّليّ لا يساعد كثيرًا على تبنّي هذا المعنى.

وقد أحسن الطبرسيّ في مجمع البيان حينما ذكر استثناءً في حكم القتال في الآية قائلاً: «أي قاتلوا من قرب منكم من الكفّار الأقرب منهم فالأقرب... (إلى أن قال:) إلاّ أن يكون بينهم وبين الأقرب موادعة»[1]؛ فإنَّه قد يُكتفى لتحقّق الموادعة بعدم وجود خوف من الاعتداء، وهذا يتناسب مع ما خلص إليه الطبرسيّ في تفسيره للآية إلى كون الحكم فيها في مقام الدفاع، إذ قال: «وفي هذا دلالة على أنَّه يجب على أهل كلّ ثغر الدفاع عن أنفسهم إذا خافوا على بيضة الإسلام»[2].

الاحتمال الثاني: أن تكون في مقام الحديث عن مورد محدَّد في وقت نزولها، وهو السنة التاسعة للهجرة[3]، والأرجح أن يكون المراد من هؤلاء الكافرين هو الروم كما تبنَّى أو رجَّح ذلك عدّة مفسِّرين[4].

بناءً على هذا الاحتمال لا يصحّ الاستدلال بهذه الآية على أنَّ الحكم بوجوب القتال يشمل جميع الكافرين القريبين، بحيث يمكن تعميمه على كلٍّ من يحمل صفتي الكفر والقرب، إلاّ أنّ ما يضعفه هو القاعدة المعروفة الجارية على آيات القرآن الكريم، وهي

(١) الطبرسيّ، الفضل، مجمع البيان، تحقيق هاشم الرسوليّ المحلاّتي وفضل الله اليزدي الطباطبائيّ، ط١، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٩م، ج٥، ص ١٢٧.

(٢) الطبرسيّ، الفضل، مجمع البيان، ج٥، ص ١٢٧.

(٣) الطبرسيّ، الفضل، تفسير جوامع الجامع، تحقق ونشر مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط١، قم، ١٤١٨هـ، ج٢، ص ١٠٤.

(٤) انظر الشوكاني، محمّد، فتح القدير، (لا،ط)، (لا،م)، عالم الكتب، (لا،ت)، ج٢، ص٤١٧. الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير القرآن، ط٢، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، (لا،ت)، ج٦، ص ٢٧٢.

أنَّ المورد لا يخصِّص الوارد، فإن كان مورد نزول الآية خاصًّا ومحدَّدًا، فإنَّ الآية لا يضيق تفسيرها به، بل يتعامل مع المورد كمثال ومصداق، وتبقى الآية على إطلاقها بحسب ما اشتملته من خصائص. نعم يمكن أنْ يقال: إنَّ في مورد الآية خصوصيَّة لا بدَّ من ملاحظتها في تعميم الحكم الوارد في الآية، وهي أنَّ الروم كانوا في حالة استعداد للاعتداء على المسلمين، وبالتالي فإنَّ وجوب قتال الكافرين يقتصر على الكافرين القريبين الذين يشكِّلون خطراً من خلال اعتدائهم على المجتمع الإسلاميّ.

إنَّ هذه النتيجة تنسجم مع قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1]، فإنَّ هاتين الآيتين تؤكِّدان على التفريق في المعاملة بين المعتدين على المسلمين المقاتلين لهم، وغيرهم، ففي حين تنهى عن تولِّي أولئك المعتدين، فإنَّها تدعو إلى العدالة والتعامل بالإحسان مع غيرهم، فكيف بقتالهم الابتدائيّ، وهم خارجون بالمطلق عن حالة الاعتداء على المجتمع الإسلاميّ؟

والقول بأنَّ هاتين الآيتين قد نسختا بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[2] هو غير صحيح؛ وذلك لأنّ من الشروط الأساسيّة للنسخ أن تكون الآية الناسخة حاكية عن الدلالة نفسها في الآية المنسوخة، وهذا غير متحقِّق فيما نحن فيه، فآية ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ﴾[3] لا تشمل بإطلاقها أهل الحرب كما هو واضح، وإنّما تختصّ بالمسالمين كأهل الذمّة وأهل المعاهدة، بينما آية ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[4] إنّما تقصد أهل الحرب من المشركين، وعليه فكيف تنسخ ما لا يزاحمها في الدلالة؟![5].

(١) سورة الممتحنة، الآيتان ٨-٩.

(٢) سورة التوبة، الآية ٥.

(٣) سورة الممتحنة، الآية ٨.

(٤) سورة التوبة، الآية ٥.

(٥) أنظر الطباطبائيّ، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج١٩، ص ٢٣٤.

آية قتال أهل الكتاب

في سورة التوبة نفسها التي تضمّنت الآية السابقة قال الله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾»[١] ورد قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[٢].

أصرَّ بعض المفسِّرين[٣] - انطلاقًا من كون السورة نزلت في السنة التاسعة، كما مرَّ، ومن كونها ناظرة إلى غزوة تبوك في مقابل الروم- على أنَّ حكمها خاصّ لسبب خاصّ، وهو، بتعبير مغنيَّة، «إنَّ المجتمع الإسلاميّ كان في بدء تكوينه، وإنَّ المشركين كانوا طابورًا خامسًا يكيدون للإسلام وأهله... والأمر هنا بقتال أهل الكتاب أمر خاصّ بالذين كانوا في الجزيرة، لسبب خاصّ، وهو أنَّ أهل الكتاب كانوا يتحالفون مع المشركين على محاربة المسلمين، كما فعل يهود المدينة وما حولها بعد تأمين النبيّ لهم، وجعلهم حلفاء له... وقد بلغ النبيّ أنَّ الروم، وهم في الشام على أطراف الجزيرة، يجمعون الجيوش للانقضاض على الإسلام وأهله، وكانت كلّ القرائن والدلائل تؤكّد أنَّ أهل الكتاب في الجزيرة كانوا عينًا وعونًا للروم النصارى على المسلمين، وأنّهم يتآمرون معهم على النبيّ ومن اتبعه من المؤمنين»[٤].

وقد ميَّز القرآن الكريم بين المشركين وأهل الكتاب المعادين، فكان حكم المشركين المعتدين هو القتل أو الإسلام عدا ما استثني منهم، أمَّا أهل الكتاب، فالآية تطرح حلاً ثالثًا يضمن لهم أن يعيشوا في المجتمع الإسلاميّ محافظين على معتقداتهم وهويّتهم الدينيّة الخاصّة، وهذا الحلّ يتمثّل بأمرين:

الأوّل: أن يقدِّموا عطيّة ماليّة تشبه الضرائب هذه الأيّام تُصرف على حفظهم

---

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٣.

(٢) سورة التوبة، الآية ٢٩.

(٣) انظر مغنيّة، محمّد جواد، التفسير الكاشف، ط٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١، ج٤، ص٣٢.

(٤) المصدر السابق نفسه.

وحسن إدارتهم؛ لكونهم في ذمّة الإسلام والمسلمين، وهو ما يطلق عليه بالجزية التي سُمِّيت بذلك للاجتزاء بها في تحقيق ما تقدَّم[1].

الثاني: أن لا يستكبروا ولا يستعلوا في المجتمع الإسلاميّ، بل يخضعوا للقوانين العامّة فيه، فلا يخالفوها في التجاهر بشرب الخمر ونحوه ممَّا حرَّمه الإسلام، وهذا هو تفسير قوله تعالى: ﴿عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[2]، أي عن يد مؤاتية غير ممتنعة؛ لأنّ من أبى وامتنع لم يعطِ يده، بخلاف من يقبل طوعاً[3]، فالمراد بصغارهم، بحسب تعبير الطباطبائيّ «خضوعهم للسنّة الإسلاميّة والحكومة الدينيَّة العادلة في المجتمع الإسلاميّ... فظاهر الآية أنّ هذا هو المراد من صغارهم، لا إهانتهم والسخرية بهم من جانب المسلمين أو أولياء الحكومة الدينيَّة؛ فإنَّ هذا ما لا تحتمله السكينة والعرفان الإسلاميّ»[4].

إنَّ ما تقدَّم، على حسب تفسير مغنية[5] للآية الكريمة، هو حكم خاصّ بحسب مورد الآية بما يتواءم مع الاحتمال الثاني المتقدِّم؛ لذا فإنَّ الملاحظة المتقدِّمة على ذلك الاحتمال، وهي أنَّ المورد لا يخصِّص الوارد، تَرُدُّ على هذا التفسير أيضًا، وبالتالي، فالمآل إلى تعميمها الذي يمكن أن يقيَّد بخصوصيَّة الاعتداء، كما تقدَّم في ذلك الاحتمال.

على أنّه إذا لم يقبل ذلك التقييد بخصوصيّة الاعتداء، فإنَّ في الآية ما يشير إلى أنَّ الحكم بالقتال لم ينطلق من العقيدة فقط؛ فالآية جعلت متعلَّق الدعوة إلى القتال أربعة أمور لا بدّ من اجتماعها معاً كما هو ظاهر الآية، وهي كونهم:

١- لا يؤمنون بالله.

---

(١) انظر الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ط٢، قم، مكتب نشر الكتاب، ١٤٠٤هـ، ص ٩٣. الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٩، ص ٢٤٢.

(٢) سورة التوبة، الآية ٢٩.

(٣) انظر الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، ج١٦، ص ٣٠.

(٤) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٩، ص ٢٤٢.

(٥) انظر مغنيّة، محمّد جواد، التفسير الكاشف، ج٤، ص٣٢.

٢- لا يؤمنون باليوم الآخر.

٣- لا يحرِّمون ما حرّم الله ورسوله.

٤- لا يدينون دين الحقّ.

إنَّ كلمة لا يدينون تأتي بمعنى لا يطيعون، فالدين في الأصل هو الطاعة[1]، وعدم طواعيتهم قد يكون مصداقه اعتداءهم، ولو من خلال تعاملهم مع العدوّ الخارجيّ، كما تقدَّم ذلك في كلام مغنيّة، فيرجع الأمر إلى كون حيثيَّة الحكم هي الاعتداء.

وهذه النتيجة تتواءم مع قوله تعالى: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[2]، فإنّ هذه الآية تؤسِّس لأصل التعامل مع أهل الكتاب، وهو العفو والصفح، رغم أنّهم يودّون أن يردّوا المسلمين كفّارًا، وهو لازم عادي لكفرهم[3]. وهذا ما يدلّ بوضوح أنّ مجرّد كونهم من أهل الكتاب ليس مبرِّرًا ومسوِّغًا لقتالهم.

ولا تنتقض هذه النتيجة بما ورد عن ابن عبّاس وقتادة والسدي[4] بأنّ الآية السابقة ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ ... ﴾[5] منسوخة بالآية التي سبقتها ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ... ﴾[6]؛ وذلك لأنّ النسخ إنّما يكون في الحكم الذي لم يصرّح فيه لا بالتوقيت ولا بالتأبيد، فإنَّ الحكم إذا كان مؤقّتًا- وإن كان توقيته على سبيل الإجمال- كان الدليل الموضِّح لوقته، والمبيِّن لانتهائه من القرائن الموضحة للمراد عرفًا، وليس هذا من النسخ في شيء. فإنّ النسخ هو رفع الحكم الثابت الظاهر بمقتضى الإطلاق في الدوام وعدم الاختصاص بزمان مخصوص، وعليه، وبما أنّ آية ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنَ

---

(١) الطبرسيّ، الفضل، مجمع البيان، ج٥، ص٣٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٠٩.

(٣) انظر الخوئيّ، أبا القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٨٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

(٥) سورة البقرة، الآية ١٠٩.

(٦) سورة التوبة، الآية ٢٩.

أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ...﴾[1] بيّن فيها توقيت الحكم على سبيل الإجمال؛ وذلك بقوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ﴾[2]، فإنّها لا يصحّ أن تكون منسوخة بآية ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ...﴾[3]»[4].

والنتيجة أنّ الآية التي ادّعى أنّها ناسخة هي مقيِّدة للآية التي ادّعى أنّها منسوخة، لا ناسخة لها[5].

٥- انفصال الزوجين عند تعدّد الإيمان والكفر فيهما

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾[6].

إنّ هذه الآية واضحة في أمرين:

الأوّل: أنّ من آثار الكفر انفصال زوجات الكافرين المؤمنات المهاجرات عنهم، لكن هذا الحكم لا يكون إلاّ بعد التأكّد من أنّ هجرتهنّ إنّما كانت لأجل الإيمان، لا لأجل الدنيا أو لعداوة بينهنّ وبين أزواجهنّ، وهذا هو المراد من الأمر بامتحانهنّ في الآية السابقة[7] التي اشترطت إعطاء أزواجهنّ ما أنفقوا عليهنّ من مهور[8].

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٠٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٠٩.

(٣) سورة التوبة، الآية ٢٩.

(٤) انظر الخوئيّ، أبا القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٨٨.

(٥) أنظر الحكيم، محمّد باقر، علوم القرآن، (لا،ط)، طهران، المجمع العلميّ الإسلاميّ، ١٤٠٣هـ، ص ١٧٠.

(٦) سورة الممتحنة، الآية ١٠.

(٧) الطوسيّ، محمّد، التبيان، تحقيق أحمد قصير، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط١، ١٤٠٩هـ، ج٩، ص ٥٨٣. الطبريّ، ابن جرير، محمّد، جامع البيان، ج٢٨، ص٨٥.

(٨) الطوسيّ، محمّد، التبيان، ج٩، ص ٥٨٥. الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، ج٢٩، ص ٣٠٥/ الآلوسي، روح المعاني، ج٢٨، ص ٧٥.

الثاني: أنَّ من آثار الكفر انفصال الزوجة الكافرة عن الزوج المسلم؛ إذ معنى قوله تعالى: «﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾، هو أنّه يحرم الإمساك بعصمتها، أي بنكاحها، باعتباره يعصم المرأة ويحصّنها، وهذا يعني أنَّه يحرم إبقاؤها على الزوجيّة السابقة، إلاّ أن تؤمن، فتمسك بعصمتها»[1].

النتائج الأخرويّة المترتّبة على الكفر

إنَّ المتتبِّع لآيات القرآن الكريم الحاكية عن الآثار المترتِّبة على الكفر يُلاحظ أنَّ أكثرها في مقام بيان النتائج الأخرويّة، بدءًا من عدم قبول توبتهم، وانتهاءً بعذاب وصفته الآيات بأنَّه شديد وأليم ومهين وغليظ، كما مرَّ بيانه سابقًا عند استعراض نموذج من تلك الآيات. إلاّ أنَّ هذه النتائج ليست محسومة بشكل مطلق، بل هي مقيَّدة بأمرين رافعين لها، وهما:

أ- التراجع عن الكفر، فإنّه كفيل برفع تلك النتائج، وهذا ما عبَّر عنه قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[2].

ب- عدم وجود داعٍ للبحث عن الحقيقة لدى الكافر، فإنّ الكافر بأحد المتعلَّقات السبعة المتقدِّمة (الله، لقاء الله، رسول الله، رسل الله، رسالات الله، آيات الله، ما جاء من الحقّ) يكمن كفره في إحدى الحالات الآتية:

١- علم يعقبه جحود، بأن يكون الكافر عالمًا بالمتعلَّق متيقِّنًا به، ومع ذلك ينكره ويجحده لسببٍ ما كالحسد والاستكبار ونحوهما، وقد ورد في هذا النوع من حالات الكفر قوله تعالى: ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴿١٢﴾ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿١٣﴾ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾[3]، فهذه الآية واضحة في

---

(١) انظر الطباطبائيّ، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٢، ص ٢٠٤، وج١٩، ص ٢٣٩.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٣٨.

(٣) سورة النمل، الآيات ١٢-١٤.

جحود فرعون وأتباعه، مع يقينهم بأنّ ما رأوه هو من آيات الله.

٢- عدم اطلاع أو وجود اطلاع، لا يعقبه بحث جادّ عن الحقيقة، مع توفّر الداعي إلى ذلك، فيكون الكافر في هذه الحالة مقصِّرًا، فهو، وإنْ لم يصل إلى حالة علم بمتعلَّق الإيمان، لكنّ دواعي وظروف البحث والوصول إلى النتيجة توفَّرت له، ومع ذلك، لم يكلِّف نفسه مؤونة البحث ليصل إلى نتيجة موضوعيّة.

٣- عدم الاطلاع، أو وجود اطلاع لكن لا يعقبه بحث عن الحقيقة بسبب وجود يقينٍ تامٍّ بخلاف ما يتطلّبه الإيمان.

٤- عدم الاطلاع أو وجود اطلاع لا يعقبه بحث عن الحقيقة بسبب قصور معرفيّ، ينتفي معه أيّ داعٍ للبحث عن الحقيقة.

إنَّ ترتُّب نتائج وآثار الكفر تابع للحالات الأربع المتقدِّمة، فممّا لا شكّ فيه أنّ تلك النتائج التي عرضها القرآن الكريم تترتَّب على الحالة الأولى التي يكون فيها الكافر عالمًا، لكنَّه جاحد بما استيقن به. وكذلك الكلام في الحالة الثانية التي يكون الكافر فيها مقصِّرًا في الوصول إلى الحقيقة، متعمِّدًا في عدم رفع جهله، لكن مع الإشارة، في هاتين الحالتين، إلى أن ترتّب تلك النتائج على الكافر إنّما هي، بحسب المذهب الشيعيّ الإماميّ، من باب الاستحقاق لا الحتميَّة والضرورة، وذلك بناءً على التفريق بين وعد الله بالثواب بأنّه ضروريّ التحقّق، ووعيد الله بالعقاب بأنّه يمكن تبديله بسبب تدخّل الرحمة الإلهيّة.

قال نصير الدين الطوسيّ من علماء الشيعة الإماميّة: «... ودوام العقاب مختصّ بالكافر، والعفو واقع؛ لأنّه حقّه تعالى، فجاز إسقاطه، ولا ضرر عليه في تركه، مع ضرر النازل به، فَحَسُنَ إسقاطه، ولأنّه إحسان، وللسمع»[1]، أي بالإضافة إلى الدليل

---

(١) الطوسيّ، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، تحقيق محمّد جواد الحسين الجلالي، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٧هـ، ص٣٠٤-٣٠٥.

العقليّ الذي عرضه الطوسيّ في إمكانيّة سقوط العقاب عن الكافر، يوجد نصوص دينيّة دلّت على ذلك أيضًا.

أمّا الحالة الثالثة وهي حالة وجود يقينٍ تامٍّ بما يعتقده الكافر حقًّا، ممَّا يفقده الدافع للبحث عن اعتقاد آخر، فهي كسائر حالات اليقين عند الإنسان التي لا يمكن أن يصحَّح فيها عقاب الإنسان على تبعات عدم إيمانه بعقيدة يتيقَّن بخلافها، فالخطاب بتلك العقيدة لا يمكن أن يتوجَّه إليه، فكيف يُحاسب عليه؟!

إنَّ العقل القطعيّ الدالّ على الحكمة الإلهيّة، بناءً على الإيمان به، لا يجوِّز عقاب ذلك المتيقِّن وحسابه على أمر يقطع بخلافه.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه المسألة ترجع إلى النزاع في التحسين والتقبيح بأنّهما عقليّان، كما يؤمن بذلك الشيعة الإماميَّة، أو شرعيَّان، كما يؤمن بذلك الأشاعرة[1]، فما ذكرناه منطلق من الإيمان بأنَّ العقل الإنسانيّ يمكن أنْ يدرك بنفسه حسن الأشياء وقبحها، وبالتالي يمكن أن يدرك حسن العدل والحكمة الإلهيَّيْن، وقبح الظلم بمعاقبة إنسان على عقيدة يقطع بعدمها.

والحالة الرابعة، وهي حالة القصور المعرفيّ، مشابهةٌ للحالة الثالثة من ناحية حكم العقل القطعيّ بقبح العقاب من الله تعالى؛ باعتباره نوعًا من الظلم، فمن كان قاصرًا عن إدراك الحقيقة، غير مقصِّر في السعي للوصول إليها، ولم يعتقد بها بسبب هذا القصور، فكيف يمكن للعادل أن يعاقبه؟! أليس عقابه يشابه عقاب المجنون أو الطفل الصغير على ما يرتكبه من دون وعيه لذلك؟!

إنَّ ما تقدَّم من منطق العقل نقرؤه في نصِّ القرآن الكريم الذي أشرنا إليه في الفصل الثاني من الباب الأوّل، والذي تحدّث عن عفو الله تعالى عن القاصرين الذين أطلق عليهم اسم المستضعفين قائلاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ

(١) انظر المظفّر، محمّد رضا، أصول الفقه، ط١، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٣، ج١، ص ١٩٥.

كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾[1].

علّق محمّد حسين الطباطبائي على هذه الآية بقوله: «يتبيّن بالآية أنّ الجهل بمعارف الدين إذا كان عن قصور وضعف ليس فيه صنع للإنسان الجاهل، كان عذراً عند الله سبحانه»[2].

وقال محمّد تقيّ القميّ: «ثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصَّص بما حقّقوه في محلّه من عدم تكليف الغافل، وعدم تكليف ما لا يُطاق، ونحو ذلك... وأمّا العذاب الدائم فلا دليل عليه، بل ومطلق العذاب أيضًا»[3]. أي لا دليل على ثبوت العذاب للغافل القاصر، وغير القادر على تحمّل التكليف.

وقال نصير الدين الطوسيّ: «المبالغ في الاجتهاد إمّا أن يصير واصلاً أو يبقى ناظرًا، وكلاهما ناجيان»[4]. إنّه تبنٍّ لنجاة الباحث عن الحقيقة سواء وصل إليها، أو ما زال في بحثه ناظرًا بدون الوصول إليها.

وقال روح الله الخمينيّ: «إنّ أكثرهم [أي الكافرين] إلاّ ما قلّ وندر جهّال قاصرون لا مقصِّرون، أمّا عوامّهم فظاهر، لعدم انقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم، وبطلان ساير المذاهب، نظير عوامّ المسلمين، فكما أنّ عوامَّنا عالمون بصحّة مذهبهم، وبطلان ساير المذاهب من غير انقداح خلاف في أذهانهم؛ لأجل التلقين والنشوء في محيط الإسلام، كذلك عوامّهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة. والقاطع معذور في متابعة قطعه، ولا

---

(١) سورة النساء، الآيات ٩٧-٩٩.

(٢) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٥، ص٥١.

(٣) القمي، محمّد تقي، القوانين، (لا،ط)، (لا،م)، (لا،ن)، (لا،ت)، ج٢، ص ١٠٤.

(٤) الطوسيّ، نصير الدين، تلخيص المحصّل، ط٢، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٥م، ص ٤٠٠.

يكون عاصيًا وآثمًا، ولا تصحّ عقوبته في متابعته. وأمّا غير عوامّهم فالغالب فيهم أنّه، بوساطة التلقينات من أوّل الطفوليّة والنشوء في محيط الكفر، صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة بحيث كلّ ما ورد على خلافه ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو[1] نشوئهم، فالعالم اليهوديّ والنصرانيّ كالعالم المسلم لا يرى حجّةَ الغيرِ صحيحةً، وصار بطلانُها كالضروريّ له؛ لكون صحّة مذهبه ضروريّة لديه لا يحتمل خلافه.

نعم، فيهم من يكون مقصّرًا لو احتمل خلاف مذهبه، وترك النظر إلى حجّته عنادًا أو تعصّبًا، كما كان في بدو الإسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك، وبالجملة إنَّ الكفّار، كجهَّال المسلمين، منهم قاصر، وهم الغالب، ومنهم مقصّر، والتكاليف أصولاً وفروعًا مشتركة بين جميع المكلّفين، عالمهم وجاهلهم، قاصرهم ومقصّرهم، والكفّار معاقبون على الأصول والفروع لكن مع قيام الحجّة عليهم لا مطلقًا، فكما أنّ كون المسلمين معاقبين على الفروع ليس معناه أنّهم معاقبون عليها سواء كانوا قاصرين أم مقصّرين، كذلك الكفّار طابق النعل بالنعل بحكم العقل وأصول العدليّة»[2].

وقال محمّد كاظم الخرسانيّ: «لا يجوز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعًا، حيث إنّه ليس بمعرفة قطعاً، فلا بدَّ من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذورًا إنْ كان عن قصور؛ لغفلته، أو لغموضة المطلب مع قلّة الاستعداد، كما هو الشاهد في كثير من النساء، بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد، ولو لأجل حبّ طريقة الآباء والأجداد واتباع سيرة السلف»[3].

وقال أبو القاسم الخوئيّ، بحسب تقرير بحثه للبهسوديّ، في حديثه حول استحقاق

---

(١) هكذا ورد في نصّ الخمينيّ، والصحيح «بدء».

(٢) الخميني، روح الله، المكاسب المحرّمة، قم، مهر، ١٣٨١هـ، ج١، ص ١٣٣-١٣٤.

(٣) الخراسانيّ، محمّد كاظم، كفاية الأصول، (لا،ط)، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، (لا،ت)، ص٢٧٩.

القاصر للعقاب وعدمه: «المعروف بينهم أنَّ الجاهل القاصر غير مستحقّ للعقاب، وهو الصحيح؛ إذ العقل مستقلّ بقبح العقاب على أمر غير مقدور، وإنَّه من أوضح مصاديق الظلم، فالجاهل القاصر معذور غير معاقب على عدم معرفة الحقّ بحكم العقل إذا لم يكن يعانده، بل كان منقاداً له على إجماله»[(١)].

وتماشيًا مع ما تقدَّم من معذوريّة القاطع في ما قطع به قال محمّد رضا المظفّر: «لو بحث الشخص عن صحّة الدين الإسلاميّ، فلم تثبت له صحّته، وجب عليه عقلاً - بمقتضى وجوب المعرفة والنظر- أن يبحث عن صحّة دين النصرانيّة؛ لأنّه هو آخر الأديان السابقة على الإسلام، فإنْ فحص، ولم يحصل له اليقين به أيضًا، وجب عليه أن ينتقل فيفحص عن آخر الأديان السابقة عليه، وهو دين اليهوديّة حسب الفرض... وهكذا ينتقل في الفحص حتّى يتمّ له اليقين بصحّة دين من الأديان أو يرفضها جميعًا»[(٢)].

إنَّ ما مرَّ يؤكّد أهميَّة البحث عن الحقيقة، ودورها الأساس في ترتيب آثار الآخرة، وهذا ما يسوِّغ العدد الكبير للآيات القرآنيّة الحاكية عن الكون وما فيه، داعيةً إلى التفكُّر وإعمال العقل تارةً بصيغة: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[(٣)]، وأخرى بصيغة: ﴿لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[(٤)]، وأخرى بصيغة: ﴿لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[(٥)]...الخ، وقد تقدَّم سابقًا العديد من هذه الآيات الواردة في هذا السياق.

---

(١) البهسوديّ، محمّد، مصباح الأصول، ط٥، قم، مكتبة الداوي، ١٤١٧هـ، ج٢، ص٢٣٧-٢٣٨.

(٢) المظفّر، محمّد رضا، عقائد الإماميَّة، تحقيق حامد مفني داود، (لا،ط)، قم، أنصاريان، (لا،ت)، ص٦٢.

(٣) سورة النحل، الآية ١١.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٦٤.

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

بيَّن القرآن الكريم آثاراً عديدة تترتَّب على الكفر، منها تتعلَّق بصفات الكافر[1]، ومنها بمواقف الله تعالى منهم[2]، ومنها بأحكام شرعيَّة[3] ونتائج أخرويَّة[4]. وهذان الأخيران هما المهمّان في بحث التكفير.

والأحكام الشرعيّة التي ذكرها القرآن منها ما يتعلّق بما يرجع إلى قانون الأحوال الشخصيّة وهو الانفصال الزوجيّ، ومنها ما يتعلّق بالعلاقة بهم في دائرة الاجتماع السياسيّ، وهو عدم ولائهم وطاعتهم في ما يرجع إلى جهة كفرهم، وكذا منع اعتدائهم على المجتمع الإسلاميّ بوساطة الجهاد الذي قد يصل إلى حدّ القتال لمنع ذلك الاعتداء. أمّا النتائج الأخرويّة التي تدور حول عنوان العقاب الإلهيّ، فإنَّ الكافر يستحقّها حينما يكون على علم بمتطلَّبات الإيمان، أو مقصِّرًا في معرفتها والاعتقاد بها، أمَّا في مورد اليقين الخالي من التقصير بغير متعلَّقات الإيمان، وكذا في مورد القصور المعرفيّ، فلا يمكن تعلّق العذاب، بناءً على أنَّ ذلك ظلم يدركه العقل، ويحكم باستحالة فعل الله له.

---

(١) أنظر سورة الأعراف، الآية ١٠١. سورة آل عمران، الآية ١٥١. سورة الملك، الآية ٢٠. سورة التوبة، الآية ٣٧. سورة البقرة، الآية ٢٥٤. سورة النور، الآية ٥٥.

(٢) أنظر سورة آل عمران، الآية ٣٢و٩٨. سورة فاطر، الآية ٣٩. سورة الأحزاب، الآية ٦٤. سورة الرعد، الآية ١٤. سورة البقرة، الآية ٩٨. سورة الطور، الآية ٤٢. سورة غافر، الآية ٢٥.

(٣) أنظر سورة آل عمران، الآية ٢٨. سورة الفرقان، الآية ٥٢. سورة القصص، الآية ٨٦. سورة الممتحنة، الآية ١٠.

(٤) أنظر سورة النساء، الآية ١٦٨ و ٢٤٢. سورة آل عمران، الآية ٩١، سورة الحديد، الآية ١٥. سورة العنكبوت، الآية ٥٢. سورة التوبة، الآية٢. سورة الشورى، الآية ٢٦.

الفصل الثاني

الكفر في السُّنَّة النبويَّة

تمهيد

تبيَّن في الفصل السابق أنَّ موجبات الكفر في القرآن الكريم تمحورت حول العنوانين نفسهما اللذين شكَّلا ضابطةً للحكم بالإسلام والإيمان الظاهريّين، أي التوحيد ورسالة النبيّ محمّد ﷺ، وبقي البحث في موجبات الكفر في السُّنَّة النبويَّة، فهل تتطابق في النتيجة مع القرآن الكريم في تلك الضابطة نفسها؟ أو أنَّها تضيف ضابطة أخرى؛ باعتبار أنَّ القرآن الكريم، وإنْ لم يثبُت فيه سوى تلك الضابطة، إلاَّ أنَّه لم يحصر موجبات الكفر بها؟ ومن المعلوم والذي لا شكَّ فيه ولا خلاف أنَّ السُّنَّة النبويَّة لها صلاحيَّة الإضافة التشريعيَّة إلى القرآن الكريم.

بناءً على ما تقدَّم نبحث في هذا الفصل عن تحديد موجبات الكفر في السُّنَّة النبويَّة، مبتدئين ذلك بتحديد معنى الكفر في اللغة، والاصطلاح الدينيّ الذي يتقرَّر، كما تقدَّم، في ضوء الآثار الشرعيَّة التي عرض بعضها القرآن الكريم وأكملتها السُّنَّة النبويَّة.

المبحث الأوّل: معنى الكفر وآثاره في السُّنّة

المطلب الأوّل: معنى الكفر في السُّنّة النبويّة

لم يخرج لفظ الكفر، وما اشتقّ منه، في الأحاديث الواردة عن النبيّ محمّد ﷺ عن المعاني اللغويّة المتقدِّمة، والتي وردت أيضًا في القرآن الكريم، وهذا ما نلاحظه في الأحاديث الآتية التي ورد فيها الكفر بالمعنيين المتقدّمين الأكثر استعمالاً: في مقابل الشكر، وفي مقابل الإيمان.

أ- الكفر بالمعنى المقابل للشكر

ورد الكفر، وما اشتقّ منه، في هذا المعنى الكثير من الأحاديث الواردة عن النبيّ محمّد ﷺ، منها قوله ﷺ: «**إنَّ الله عزّ وجلّ ليبيّت القوم بالنعمة، ثمّ يصبحون وأكثرهم بها كافر**»[1]، وقوله ﷺ: «**من تعلّم الرمي، ثمّ تركه، كانت نعمة يكفرها**»[2]، وفي حديث عن ابن عبّاس قال: «مطر الناس على عهد النبيّ صلّى الله عليه وسلم، فقال النبي صلّى الله عليه وسلّم: (**أصبح من الناس شاكر، ومنهم كافر، قالوا: هذه رحمة وصفها الله، وقال بعضهم لقد صدق نوء**[3] **كذا وكذا**)، فنزلت هذه الآية ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ حتّى بلغ ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾»[4]، وقوله ﷺ: «**من أتى إليه معروف فليكافِ به، فإنْ عجز فليثنِ عليه، فإنْ لم يفعل فقد كفر النعمة**»[5]، وقوله ﷺ: «**من أعطى عطاء فوجد فليجزِ به، ومن لم يجد فليثنِ، فإنَّ من أثنى فقد شكر،**

(١) البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج٣، ص ٣٥٩.

(٢) ابن أبي شيبة، عبد الله، المصنف، ج٦، ص٢١٤.

(٣) نوء، بفتح النون وسكون الواو معناه نجم، قيل: الأنواء ثمانية وعشرون نجماً معروفة المطالع في أزمنة السّنة، كانت العرب في الجاهليّة إذا سقط منها نجم، وطلع آخر، لا بدّ أن يكون عند ذلك رياح ومطر، فينسبون كلّ غيث عند ذلك إلى النجم الذي يسقط حينئذٍ، فيقولون: مطرنا بنوء كذا. (الطريحيّ، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٤، ص٣٨٥).

(٤) البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج٣، ص ٤٥٨.

(٥) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٤، ص ٣٣.

ومن كتم فقد كفر»[1]، وعن ابن عبّاس قال: قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «**أُريتُ النار، فإذا أكثر أهلها النساء يكفُرْنَ.** قيل: أيكفرن بالله؟ قالﷺ: **يكفُرْنَ العشير، ويكفُرْنَ الإحسان، لو أحسنتَ إلى إحداهن الدهر، ثمّ رأتْ منك شيئًا قالت: ما رأيت منك خيرًا قطّ»**[2].

ب- الكفر بالمعنى المقابل للإيمان

ورد هذا المعنى في أحاديث نبويّة كثيرة، منها قولهﷺ: «**من مات لم يكن مؤمنًا حقًّا، فهو كافر حقًّا»**[3]، وقولهﷺ: «**ألا لا يُقتَل مؤمن بكافر»**[4]، وقولهﷺ: «**من أحسن من محسن مؤمن أو كافر، فقد وقع أجره على الله»**[5].

إطلاقا الكفر مقابل الإيمان في السُّنّة النبويّة

مرَّ، في الفصل الأوّل من هذا الباب، أنَّ الكفر في القرآن الكريم له إطلاقان، أحدهما في مقابل المؤمن والمنافق، والآخر في مقابل المؤمن فقط بما يشمل المنافق، وهذان الإطلاقان نفسهما وردا في الكفّار في الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ محمّدﷺ.

الإطلاق الأوّل (الذي يقابل المنافق) ورد في عدّة أحاديث نبويّة، منها قولهﷺ: «**...وأمّا الكفّار والمنافقون، فيُنادى بهم على رؤوس الخلائق: هؤلاء الذين كذبوا على الله»**[6]، فإنَّ مقتضى عطف المنافقين على الكافر يفيد عدم شمول الكفّار للمنافقين، ومثله قولهﷺ: «**... ثمّ ترتجف الأرض بأهلها ثلاث رجفات، فيُخرج الله كلَّ كافر ومنافق»**[7]، وقولهﷺ: «**...وأمّا الكافر**[8] **والمنافقون، فيقول ﴿ ٱلْأَشْهَٰدُ**

(١) الترمذيّ، محمّد، سنن الترمذي، ج٣، ص٢٥٥-٢٥٦.

(٢) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج١، ص ١٣.

(٣) المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمّال، ج١، ص ٨٢.

(٤) سيّد سابق، فقه السُّنّة، ج٢، ص ٥٢٧.

(٥) المتقي الهنديّ، علاء الدين، كنز العمّال، ج٢، ص٣٩-٤٠.

(٦) النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج٨، ص ١٠٥.

(٧) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٢، ص ٢٢٣.

(٨) هكذا وردت في المصدر، أي بصيغة المفرد، رغم عطف المنافقين بصيغة الجمع عليه.

﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ﴾[1]»[2].

الإطلاق الثاني (الذي يشمل المنافق) ورد في قول النبيّ ﷺ: «**من مات لم يكن مؤمنًا حقًّا فهو كافرٌ حقًّا**»[3]، فمن الواضح أنّ الكافر هنا مقابل المؤمن الحقيقيّ، وبالتالي فهو يشمل المنافق، وقوله ﷺ: «**شهر رمضان يغفر الله في أوّل ليلة لكلّ أهل القبلة**». قيل: يا رسول الله، المنافق؟ قال ﷺ: «**المنافق كافر، وليس للكافر في ذلك شيء**»[4].

الكفر في المصطلح الشرعيّ

اتّضح ممَّا سبق أنَّ الكفر، وإن استعمل في الأحاديث النبويَّة بالمعنى اللغويّ، إلاَّ أنَّ ما يهمّنا في هذا المبحث هو خصوص الكفر المقابل للإيمان الذي تترتَّب عليه آثار الدنيا، أي الأحكام الشرعيَّة التي تقدَّم جزء منها، وهو ما ورد في القرآن الكريم، وبقيت آثار أخرى وردت في الأحاديث الواردة عن النبيّ محمّد ﷺ، والتي نعرضها ليتمّ من خلالها تحديد الكفر بحسب المصطلح الشرعيّ الذي هو موضوع هذا البحث.

---

(١) سورة هود، الآية ١٨.

(٢) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٣، ص ٩٨.

(٣) المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمّال، ج١، ص ٨٢.

(٤) المصدر السابق، ج٨، ص ٤٧٩.

المطلب الثاني: آثار الكفر في السُّنّة النبويّة

عرضت الأحاديث الواردة عن النبيّ محمّد ﷺ آثار الكفر باعتبار الدنيا تارةً والآخرة تارةً أخرى، كما هو حال عرض القرآن الكريم لتلك الآثار، نعم، فصَّلت السُّنَّة النبويَّة في آثار الدنيا باعتبار دورها في إتمام الأحكام التشريعيّة التي عرضها القرآن الكريم.

أ- آثار الكفر في الدنيا

تقدّم أنَّ القرآن الكريم عرض من آثار الكفر الدنيويّة الشرعيَّة:

١- حرمة تمكينهم من التسلّط على المؤمنين من جهة كفرهم، وبالتالي حرمة طاعتهم ومساندتهم من هذه الجهة.

٢- انفصال زوجات الكافرين عنهم.

إضافةً إلى ما مرَّ عرضت الأحاديث الواردة عن النبيّ محمّد ﷺ آثاراً شرعيّة أخرى نعرض منها:

١- عدم وراثة الكافر من المسلم

ورد عن النبيّ محمّد ﷺ: «**لا يتوارث أهل ملّتين**»[1].

ذُكر هذا الحديث في مصادر أهل السُّنَّة والشيعة، وقد صحَّحه الحاكم النيسابوريّ في المستدرك على مبنى الشيخين البخاريّ ومسلم، مضيفًا إليه: «**ولا يرث مسلم كافرًا [أ] ولا كافر مسلمًا**»(٢)، **بينما ورد في كتب الشيعة تعليق لجعفر بن محمّد الصادق بقوله: «نرثهم ولا يرثونا، إنَّ الإسلام لم يزده في ميراثه إلاَّ شدّة»**[3].

ولن نخوض في البحث الفقهيّ حول وراثة المسلم من الكافر وعدمها؛ لعدم الداعي إليه في هذا المبحث، بل نكتفي باتفاق المسلمين جميعًا على عدم وراثة الكافر من المسلم.

---

(١) الحاكم النيسابوريّ، أبو عبد الله، المستدرك، ج٢، ص ٢٤٠.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) الطوسيّ، محمّد، تهذيب الأحكام، ج٩، ص ٣٦٧.

٢- قتل الكافر المرتدّ

روى البخاريّ بسنده عن النبيّ محمّد ﷺ: «**من بدّل دينه فاقتلوه**»[١]، وروى أحمد ابن حنبل بسنده عن رسول الله ﷺ: «**لا يحلّ دم امرئ مسلم إلاّ بإحدى ثلاث: رجل كفر بعد إسلامه، أو زنى بعد إحصانه، أو قتل نفساً، فيقتل بها**»[٢].

وقد ذكر الطوسيّ في المبسوط نفس الروايتين عن النبيّ محمّد[٣] ﷺ.

ب- آثار الكفر في الآخرة

كما هو حال الآيات القرآنيّة وردت أحاديث نبويَّة عديدة حول آثار الكفر في الآخرة، فعن النبيّ محمّد ﷺ: «**الويل وادٍ في جهنّم يهوي فيه الكافر أربعين خريفاً**»[٤]، وعنه ﷺ: «**يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة**»[٥]، وعنه ﷺ: «**ما مررت بقبر كافر إلاّ بشّرته بالنار**»[٦]، وعنه ﷺ: «**يُجاء بالكافر يوم القيامة، فيُقال له: أرأيت لو كان لك ملء الأرض ذهباً أكنتَ مفتدياً به؟ فيقول: نعم يا ربّ. قال: فيقال: لقد سُئلتَ أيسر من ذلك، فذلك قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾**[٧]»[٨]، وعنه ﷺ: «**إنّ الملائكة لا تقرب جنازة كافر**»[٩] إلى غيرها من الأحاديث.

وقد مرَّ في الفصل الأوّل من هذا الباب أن ترتّب آثار الآخرة يخضع للحالات الأربع التي أرجعت ترتّب تلك الآثار إلى المنطلقات التي أدّت إلى الكفر.

---

(١) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٨، ص ٤٩-٥٠.
(٢) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج١، ص ٦١-٦٢.
(٣) الطوسيّ، محمّد، المبسوط، ج٧، ص ٢٨١.
(٤) الحاكم النيسابوريّ، أبو عبد الله، المستدرك، ج٢، ص٥٠٧.
(٥) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٦، ص١٤.
(٦) المتقي الهنديّ، علاء الدين، كنز العمّال، ج٦، ص٦٠٤.
(٧) سورة آل عمران، الآية٩١.
(٨) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص٢١٨.
(٩) ابن أبي شيبة، عبد الله، المصنّف، ج٣، ص ٤٦٤.

نظرة السُّنَّة النبويَّة إلى الكافر إنسانًا

بعد عرض آثار الكفر الواردة في أحاديث السُّنَّة النبويَّة ينبغي الإشارة إلى أنَّ الأحاديث الواردة عن النبيّ محمّد ﷺ ميّزت بين ترتّب تلك الآثار من جهة كفر الكافر، والتعامل معه من جهة كونه إنسانًا له احترامه من جهات أخرى، وهذا ما يظهر من خلال العناوين الآتية حول نظرة الأحاديث النبويَّة إلى الكافر من حيث كونه إنسانًا.

١- مساواة الكافر بالمسلم في الشهادة عليه

ورد عن النبيّ محمّد ﷺ: **«من شهد شهادة زور على مسلم أو كافر عُلّق بلسانه يوم القيامة، ثمّ يصير مع المنافقين في الدرك الأسفل من النار»**[١].

٢- وجوب برّ الكافر أبًا وأمًّا

ورد عن النبيّ ﷺ: **«ثلاث ليس لأحد من الناس فيهنّ رخصة: برّ الوالدين مسلمًا كان أو كافرًا...»**[٢].

٣- الوفاء بعهد الكافر

في الحديث السابق عن النبيّ ﷺ: **«...والوفاء بالعهد لمسلم كان أو كافرًا»**[٣].

٤- وجوب أداء الأمانة له

في الحديث السابق عن النبيّ ﷺ: **«...وأداء الأمانة لمسلم كان أو كافرًا»**[٤].

٥- احترام حقّ الكافر جارًا

ورد عن النبيّ ﷺ: **«الجيران ثلاثة، فمنهم من له ثلاثة حقوق: حقّ الإسلام، وحقّ الجوار، وحقّ القرابة، ومنهم من له حقّان: حقّ الإسلام، وحقّ الجوار، ومنهم من له حقّ واحد، الكافر له حقّ الجوار»**[٥].

---

(١) الهيثميّ، علي، بغية الباحث، تحقيق مسعد عبد الحميد محمّد السعدنيّ، (لا،ط)، القاهرة، دار الطلائع، (لا،ت)، ص ٧٤.

(٢) المناوي، محمّد، فيض القدير، ج٢، ص ٤٠٣-٤٠٤. (تكملة الحديث ستأتي في ٣ و ٤).

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق نفسه.

(٥) البروجرديّ، جامع أحاديث الشيعة، ج١٦، ص٨٩. ومثله ورد في: ابن حجر العسقلاني، أحمد، فتح الباري، ج١٠، ص٣٧٠. السيوطيّ، جلال الدين، الجامع الصغير، ج١، ص٥٦٥. ابن كثير، إسماعيل، تفسير ابن كثير، ج١، ص٥٠٧.

٦- حماية الكافر المستجير

في سيرة النبيّ محمّد ﷺ أنَّ صاحبه عتبة بن أسيد بعدما هاجر إلى المدينة مسلمًا، أخذه منها رجلان مشركان وأرادا إرجاعه إلى دار الكفر، وفي الطريق قتل عتبةُ أحدَهما، وفرَّ الآخر، ويُدعى كوثر نحو المدينة، فلحقه عتبة، فإذا بالمشرك كوثر يأتي إلى رسول الله ﷺ، وهو جالس بين أصحابه، ويستغيث به قائلاً: «قتل والله صاحبكم صاحبي، وأفلت منه، ولم أكَدْ، وإنّي لمقتول»، فإذا بالنبيّ محمّد ﷺ يعطيه الأمان والحماية[1].

٧- دعاء الكافر المظلوم مستجاب

ورد عن النبيّ ﷺ: «**إيّاكم ودعوة المظلوم، وإن كان من كافر؛ فإنّها ليس لها حجاب دون الله عزَ وجل**»[2]، وورد أنَّ أبا ذر سأل النبيّ ﷺ: «يا رسول الله، فما كانت صحف إبراهيم؟، قال ﷺ: **كانت أمثالاً كلّها، وكان فيها (أيها الملك المبتلى المغرور، إنّي لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها إلى بعض، ولكن بعثتك لتردّ عليّ دعوة المظلوم، فإنّي لا أردّها، وإنْ كانت من كافر)**»[3].

٨- دفن الكافر

ورد عن يعلة بن مرّة قال: «سافرت مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فكان لا يمرّ بجيفة إنسان فيجاوزها حتّى يأمر بدفنها، لا يسأل: أمسلم هو أم كافر؟»[4].

٩- ثواب الكافر في الدنيا

على قاعدة احترام الصفات الإنسانيّة وتقديرها من الله تعالى، حتّى لو كانت من كافر ورد في العديد من الأحاديث أنّ الأعمال الإنسانيّة الصادرة عن الكافر يثيب

(١) الطبريّ، محمّد، تاريخ الطبريّ، ج٢، ص٢٨٤. الحميريّ، ابن هشام، السيرة النبويّة، ج٣، ص٧٨٧. الواقديّ، محمّد، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، (لا.ط)، إيران، دانش إسلامي، ١٤٠٥ هـ، ج١، ص٦٢٦.

(٢) المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمّال، ج ٣، ص ٥٠٢.

(٣) الصدوق، محمّد، الخصال، ص ٥٢٥. وقريب عنه ورد في: المناوي، محمّد، فيض القدير، ج١، ص ١٦٣.

(٤) الدارقطني، علي، سنن الدارقطني، ج٤، ص٦٤.

الله تعالى عليها في الدنيا، ففي الحديث النبويّ: «**ما أحسن محسن من مسلم ولا كافر إلاّ أثابه الله، قال [أي الراوي]: فقلنا يا رسول الله، ما إثابة الكافر؟ قال ﷺ: إنْ كان قد وصل رحمًا، أو تصدّق بصدقة، أو عمل حسنة أثابه الله المال والولد والصحّة وأشباه ذلك**»(١).

١٠- ثواب الكافر في الآخرة

رغم إصرار بعض الأحاديث على عذاب الكافر في الآخرة، إلاّ أنّ بعضها الآخر تحدّث عن نوع من الإثابة فيها، من قبيل ما ورد في الحديث النبويّ: «**من أحسن من محسن مؤمن أو كافر فقد وقع أجره على الله في عاجل دنياه أو آجل آخرته**»(٢).

وقد ورد عن أئمّة الشيعة تفصيل لثواب الآخرة، بما يتواءم مع كون الجنّة محرّمة عليه من جهة كفره، فعن محمّد بن عليّ الباقر: «إنَّ مؤمنًا كان في مملكة جبّار فولع به، فهرب منه إلى دار الشرك، فنزل برجل من أهل الشرك، فأظلّه وأرفقه وأضافه، فلمّا حضره الموت أوحى الله عزّ وجلّ إليه: وعزّتي وجلالي، لو كان لك في جنّتي مسكن لأسكنتك فيها، ولكنّها محرّمة على من مات بي مشركًا، ولكن يا نار، هيديه(٣) ولا تؤذيه، ويؤتى برزقه طرفي النهار»(٤)، وعن موسى بن جعفر الكاظم: «كان في بني إسرائيل رجل مؤمن، وكان له جار كافر، وكان يرفق بالمؤمن، ويوليه المعروف في الدنيا، فلمّا أنْ مات الكافر بنى الله له بيتًا في النار من طين، فكان يقيه حرّها، ويأتيه الرزق من غيرها، وقيل له: هذا بما كنت تدخل على جارك المؤمن فلان بن فلان من الرفق، وتولّيه من المعروف في الدنيا»(٥).

---

(١) المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمّال، ج٢، ص ٣٩-٤٠.

(٢) الصنعاني، عبد الرزّاق، المصنّف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (لا،ط)، (لا،ن)، (لا،ت)،ج٣، ص ١٧٣.

(٣) أي حرّكيه من غير أن تؤذيه، من قولهم: هِدتُ الشيء، أهيده هيداً أي حرَّكته. (الطريحيّ، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٤، ص٤٥٢).

(٤) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٢٨٢.

(٥) الصدوق، محمّد، ثواب الأعمال، ص ١٦٩.

خلاصة المبحث الأوَّل

أ- ورد لفظ الكفر، وما اشتقّ منه، في الأحاديث النبويَّة[١] بما يتوافق مع المعاني اللغويَّة له.

ب- أُطلق الكفر في الأحاديث النبويَّة تارة بما يقابل الإيمان والنفاق[٢]، وتارةً بما يقابل الإيمان ويشمل النفاق[٣].

ج- عرضت الأحاديث النبويَّة آثار الكفر الأخرويَّة، وكذا آثاره الدنيويَّة التي شملت ما ورد في القرآن الكريم من الأحكام الشرعيَّة، وأضافت إليها أحكاماً أخرى، كعدم وراثة الكافر من المسلم[٤]، وقتل الكافر المرتدّ[٥]، إلاّ أنّ هذه الأحكام لا تعني الموقف السلبيّ بالمطلق من الكافر؛ إذ أكّدت الأحاديث النبويَّة على احترام الكافر إنسانًا[٦].

د- إنَّ الكفر، موضوع البحث، هو خصوص الكفر المقابل للإيمان بمعنى الإسلام الذي تترتَّب عليه الأحكام الشرعيَّة الخاصّة.

بهذا المعنى الخاصّ نعرض في المبحث الثاني لموجبات الكفر.

---

(١) أنظر البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج٣، ص ٣٥٩. ابن أبي شيبة، عبد الله، المصنف، ج٦، ص ٢١٤. الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٤، ص ٣٣. المتّقي الهنديّ، علاء الدين، كنز العمّال، ج١، ص ٨٢ و ٥٢٧.

(٢) أنظر النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج٨، ص ١٠٥. البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٣، ص ٩٨.

(٣) أنظر المتّقي الهندي، علاء الدين، كنز العمّال، ج١، ص ٨٢ و٤٧٩.

(٤) أنظر الحاكم النيسابوريّ، أبا عبد الله، المستدرك، ج٢، ص ٢٤٠. الطوسيّ، محمّد، تهذيب الأحكام، ج٩، ص ٣٦٧.

(٥) أنظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٨، ص ٤٩-٥٠. الطوسيّ، محمّد، المبسوط، ج٧، ص ٢٨١.

(٦) راجع ص ٢٢٧-٢٩٩ من هذه الاطروحة.

المبحث الثاني: موجبات الكفر في السُّنَّة النبويَّة

اتّضح ممّا سبق أنَّ الكفر، موضوع البحث، يقابل في معناه الإيمان والإسلام بالمعنى الظاهريّ لهما، كما تقدَّم أنَّ محقِّقات الإسلام الظاهريّ منحصرة في شهادتي التوحيد ورسالة النبيّ محمّد ﷺ؛ إذ لم يثبت في الباب الأوَّل دخالة غيرهما من اعتقاد أو عمل في تحقّق الإسلام، كما مرَّ أنَّ الإيمان يتحقّق بالاعتقاد بمضمون الشهادتين السابقتين بدون دخالة أيّ أمر آخر في تحقيقه، ويظهر هذا الإيمان بما يدلّ على ذلك الاعتقاد والتصديق.

وقد أكَّد القرآن الكريم على محوريَّة التوحيد والرسالة في تحقّق الكفر من خلال تعريفه للكافرين بأنَّهم الذين تعلَّق كفرهم بالله وآياته ورسالته، أي بالله ورسوله.

بعد هذه المواءمة بين تعريف القرآن الكريم للإسلام والإيمان والكفر، وتحديد السُّنَّة النبويَّة للإسلام والإيمان ندخل في دراسة موجبات الكفر في ضوء السُّنَّة النبويَّة الشريفة لنرى مدى مواءمتها مع ما سبق، وبما أنَّ السُّنَّة النبويَّة هي قول النبيّ ﷺ وعمله وتقريره، كما مرَّ في الباب الأوَّل، وبما أنَّ العمل والتقرير يُعرفان من خلال سيرة النبيّ محمّد ﷺ، فإنّنا نتعرّض لموجبات الكفر في السُّنَّة النبويَّة من خلال عنوانين: موجباته في السيرة النبويَّة، وموجباته في الأحاديث الواردة عن النبيّ ﷺ.

المطلب الأوّل: موجبات الكفر في ضوء السيرة النبويَّة

إنّ قراءة سيرة النبيّ محمّد ﷺ تعزِّز النتيجة السابقة في محوريَّة التوحيد والرسالة بكون عدم الاعتقاد بهما يوجب الكفر، فالنبيّ ﷺ - إضافةً إلى قبوله بالإسلام بمجرَّد الشهادتين، كما مرَّت الشواهد الكثيرة عليه في الباب الأوَّل- كان يتعامل مع الناس في تطبيق أحكام الإسلام على أساس الاعتراف بتوحيد الله، ونبوّة محمّد ﷺ، ولم يُرتِّب آثار الكفر بسبب ما يصدر عنهم من أمور قد يعتبرها البعض مخِلَّة بالإسلام والإيمان، بل ورد في سيرته ﷺ أنَّ بعض الصحابة أراد أن يطبّق آثار الكفر على أفراد من المسلمين حينما رأى منهم أعمالاً، أو سمع أقوالاً؛ باعتبارها توجب الكفر، إلاَّ أنَّ النبيّ ﷺ كان يأبى ذلك، ويصرّ على الحكم بإسلامهم بمجرَّد إعلانهم عن الانتماء إلى المكوِّن الإسلاميّ من خلال الشهادتين أو ما يقوم مقامهما، وهذا ما يظهر لنا من خلال عرض النماذج الآتية من السيرة النبويَّة.

١- خيانة حاطب بن أبي بلتعة

ورد في العديد من المصادر والأسانيد أنّ الصحابيّ حاطب بن أبي بلتعة خان رسول الله ﷺ والمسلمين بإرساله كتابًا للمشركين في مكّة يذكر فيه أنَّ رسول الله أراد غزوهم، إلَّا أنَّه افتُضح أمره قبل وصول ذلك الكتاب[1]، فكيف تعامل النبيّ محمّد ﷺ مع خيانة هذا المسلم؟

ينقل الهيثميّ عن عمر بن الخطاب حديثًا يصف سنده بالصحيح، يذكر فيه بأنّ حاطبًا ابن أبي بلتعة أرسل كتابًا مع امرأة من مزينة إلى أهل مكّة»، «فَأَطْلَعَ الله عزّ وجلّ نبيّه صلّى الله عليه وسلّم، فبعث عليًّا والزبير في أثر الكتاب، فأدركا المرأة على بعير، فاستخرجاه من قرونها، فأتيا به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقُرئ عليه، فأرسل إلى حاطب، فقال ﷺ: **يا حاطب، أنت كتبت هذا الكتاب؟** قال: نعم، قال

(١) الهيثميّ، علي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص٣٠٢-٣٠٤.

ﷺ: **فما حملك على ذلك؟** قال: يا رسول الله، أما والله، إنّي لناصح لله ولرسوله، ولكنّي كنت غريبًا في أهل مكّة، وكان أهلي[1] بين ظهرانيهم، وخشيت عليهم، فكتبت كتابًا لا يضرّ الله ورسوله شيئًا، وعسى أن يكون منفعة لأهلي، فقال عمر رضي الله عنه، فاخترطت سيفي، ثمّ قلت: يا رسول الله، أمكنّي من حاطب؛ فإنّه قد كفر، فأضرب عنقه، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: **يا ابن الخطّاب، ما يدريك لعلّ الله اطّلع على هذه العصابة من أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم فقد.غفرت لكم**»[2].

إنَّ هذه الرواية تفيد أنَّ عمر بن الخطّاب اعتقد أنَّ ما فعله حاطب يوجب كفره، وبالتالي أراد أن يطبّق عليه آثار الكافر المرتدّ، إلاّ أنَّ النبيّ محمّدًا ﷺ أصرَّ، رغم ما فعل حاطب، على بقائه مسلمًا.

٢- نفاق عبد الله بن أبيّ

روى أحمد بن حنبل بسنده عن جابر بن عبد الله: «كنّا مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في غزوة[3]، فكسع[4] رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاريّ: يا للأنصار! وقال المهاجريّ: يا للمهاجرين! أمّا النبيّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقال ﷺ: **ما بال دعوى الجاهلية!** فقيل: رجل من المهاجرين كسع رجلاً من الأنصار، فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: **دعوها؛ فإنّها منتنة**، قال جابر: وكان المهاجرون، حين قدموا المدينة، أقلّ من الأنصار، ثمّ إنّ المهاجرين كثروا، فبلغ ذلك عبد الله بن أبيّ، فقال: فعلوا! والله، لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنَّ الأعزّ منها الأذلّ، فسمع ذلك عمر، فأتى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فقال: يا رسول الله،

---

(١) المراد من أهلي أي زوجتي.

(٢) الهيثميّ، علي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص٣٠٣-٣٠٤.

(٣) ورد أنّها غزوة بني المصطلق (ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص٣٩٣).

(٤) أي ضرب دبره بيده (ابن الأثير، مجد الدين، النهاية في غريب الحديث، ج٤، ص١٧٣).

دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبيّ صلّى الله عليه وآله: يا عمر، **دعه، لا يتحدّث الناس أن محمّدًا يقتل أصحابه**»[1].

لقد رفض النبيّ محمّدﷺ في هذه الحادثة، كما في غيرها، التعامل مع المسلم الذي يعلم نفاقه معاملة الكافر، وتطبيق آثار الكفر عليه.

٣- وقاحة ذي الخويصرة

روى البخاريّ بسنده عن أبي سعيد الخدريّ، قال: «بينما نحن عند رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وهو يقسم قسمًا، إذ أتاه ذو الخويصرة، وهو رجل من بني تميم، فقال: يا رسول الله، إعدل، فقالﷺ: **ويلك، ومن يعدل إذا لم أعدل، قد خبت وخسرت إن لم أكن أعدِل**، فقال عمر: يا رسول الله، ائذن لي فيه فاضرب عنقه، فقالﷺ: **دعه**»[2].

هذه الحادثة تُكرِّر موقف عمر بن الخطّاب وردّ رسول اللهﷺ بعدم ترتيب آثار الكفر على ذلك الرجل الذي انتمى للمكوَّن الإسلاميّ.

٤- قذف بعض الصحابة زوجة النبيّﷺ

ذكرت العديد من المصادر قضيَّة اتهام زوجة النبيّﷺ عائشة، وأنَّ الله تعالى برّأها، وثبت أنَّ بعض الصحابة هم الذين تورّطوا في قذفها، ففي نصّ الطبرانيّ عن عائشة بعد أن حلفت ببراءتها: «... فأُنزل على رسول الله من ساعته، فرفع عنه، وإنّي لأتبيَّن السرور في وجهه، وهو يمسح جبينه، ويقول: **أبشري يا عائشة، فقد أبرأك الله ببراءتك**، قالت: فكنتُ أشدّ ما كنتُ غضبًا، فقال لي أبواي: قومي إليه، فقلت: والله لا أقوم إليه، ولا أحمده، ولا للأزواج، ولكنّي أحمد الله الذي أنزل براءتي: فأمّا زينب بنت جحش فعصمها الله بدينها، فلم تقل إلاّ خيرًا، وأمّا أختها حمنة فهلكت فيمن

---

(١) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص٣٩٣.

(٢) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٤، ص١٧٨-١٧٩.

هلك، وكان الذين تكلّموا به مسطح بن أثاثة، وحسّان بن ثابت وحَمْنَة، والمنافق عبد الله بن أُبيّ بن سلول»[1].

وروى الصنعانيّ عن عائشة: «(لمّا نزل عذري، قام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على المنبر، فذكر ذلك، وتلا القرآن) من قوله ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ﴾ [2]، إلى آخر ثماني عشرة آية على إحدى الروايات في العدد (فلما نزل أمر برجلين) هما حسّان ومسطح (وامرأة) هي حمنة بنت جحش (فضُربوا الحدّ. أخرجه أحمد والأربعة، وأشار إليه البخاريّ)» [3].

إنَّ تطبيق الحدّ على هؤلاء دليلٌ على التعامل معهم على أساس أنَّهم مسلمون، وإلاَّ لكان حكمهم القتل الذي هو حكم المرتدّ.

والمراد من إشارة البخاريّ إلى هذه الحادثة هو ما رواه عن عائشة بقوله: «قالت عائشة: وكان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم سأل زينب بنت جحش عن أمرين، فقالﷺ لزينب: **ماذا علمت أو رأيت؟** فقالت: يا رسول الله، أحمي سمعي وبصري، والله ما علمتُ إلاّ خيراً، قالت عائشة: وهي التي كانت تساميني[4] من أزواج النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فعصمها الله بالورع. قالت: وطفقت أختها حمنة تحارب لها، فهلكت فيمن هلك»[5].

٥- إسلام أبي سفيان تحت التهديد

ذكر الهيثميّ رواية إسلام أبي سفيان الذي قال له رسول اللهﷺ حينما رآه: «**ويحك يا أبا سفيان، ألم يأنِ لك أن تشهد أن لا إله إلاّ الله.** قال: بأبي أنت وأمّي،

---

(١) الطبرانيّ، سليمان، المعجم الكبير، ج٢٢، ص١١٠.

(٢) سورة النور، الآية ١١.

(٣) الصنعانيّ، محمّد، سبل السلام، ج٤، ص١٦.

(٤) أي تعادلني وتضاهيني في الحظوة والمنزلة الرفيعة، مأخوذ من السموّ وهو الارتفاع (النوويّ، يحيى، شرح مسلم، ج١٥، ص٢٠٦).

(٥) انظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٦، ص١٣. السجستانيّ، سليمان، سنن أبي داوود، ج٢، ص٣٥٨. الترمذيّ، محمّد، سنن الترمذيّ،ج٥، ص١٦. البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج٨، ص٢٥٩.العينيّ، محمود، عمدة القارئ، ج٧، ص٢٠٦. السيوطيّ، جلال الدين، الديباج على صحيح مسلم، ط١، دار ابن عفان، ١٩٩٦،ج٦، ص١٢٦. الصنعانيّ، عبد الرزّاق، المصنف،ج٥، ص٤١٩. الموصليّ، ابو يعلى، مسند أبي يعلى، ج٨، ص٢٤٧. ابن حيّان، محمّد، صحيح ابن حيّان، ج١٠، ص٢٢. الطبرانيّ، سليمان، المعجم الكبير، ج٢٣، ص٥٥.

ما أكرمك وأحلمك وأوصلك! لقد ظننت أن لو كان مع الله غيرٌ، لقد أغنى عنّي شيئًا. قال ﷺ: **ويحك يا أبا سفيان، ألم يأنِ لك أن تعلم أنّي رسول الله؟!** قال: بأبي أنت وأمّي ما أحلمك وأكرمك وأوصلك! هذه والله كان في النفس منها شيء حتّى الآن، قال العبّاس: ويحك يا أبا سفيان، أسلم، واشهد أنْ لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله قبل أن يضرب عنقك. قال: [أي العبّاس] فشهد شهادة الحقّ، وأسلم. قلت: يا رسول الله، إنّ أبا سفيان يحبّ هذا الفخر، فاجعل له شيئًا، قال ﷺ: **نعم، من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن.** ومن دخل المسجد فهو آمن، فلمّا ذهب لينصرف قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: **يا عبّاس، احبسه بالوادي عند حطم الجبل حتّى تمرّ به جنود الله، فيراها.** قال: فخرجت به حتّى حبسته بمضيق الوادي حيث أمرني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أن أحبسه. قال: ومرّت به القبائل على راياتها، فكلّما مرّت قبيلة قال: من هؤلاء يا عبّاس؟ فأقول: بني سليم، فيقول: ما لي ولسليم. قال: ثمّ تمرّ القبيلة، فيقول: من هؤلاء؟ فأقول: مزينة، فيقول: ما لي ولمزينة؟ حتّى نفدت القبائل، يعني جاوزت، لا تمرّ قبيلة إلاّ قال من هؤلاء؟ فأقول: بنو فلان، فيقول: ما لي ولبني فلان؟ حتّى مرّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في الخضراء فيها المهاجرون والأنصار لا يرى منهم سوى الحدق[1]، قال سبحان الله! من هؤلاء يا عبّاس؟ قلت: هذا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في المهاجرين والأنصار. قال: ما لأحد بهؤلاء قبل ولا طاقة. والله يا أبا الفضل، لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيمًا. قلت: يا أبا سفيان، إنّها النبوّة...»[2].

رغم ما ورد في هذه الرواية، وما عُرف من سيرة أبي سفيان، فإنّه قد حكم عليه بالإسلام من قبل النبيّ ﷺ وسائر المسلمين.

---

(١) المراد: حدق عيونهم وهو السواد الأعظم من العيون، وقد وردت هذه الرواية بصيغة أخرى هي: «لا يرى منهم إلاّ حدق عيونهم» (انظر الشيرازي، ناصر، الأمثل، ج٢، ص٥٢٩).

(٢) الهيثميّ، علي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٦، ص١٦٦-١٦٧.

٦- إسلام الخائف من القتل

روى مسلم عن أسامة حديثًا ذكرناه في الباب الأوَّل، قال: «بعثنا رسول الله ﷺ في سريّة، فأدركت رجلاً، فقال: لا إله إلاّ الله، فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبيّ ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: **أقال: لا إله إلاّ الله، وقتلته؟!** قلت: يا رسول الله، إنّما قالها خوفًا من السلاح، قال ﷺ: **أفلا شققت عن قلبه حتّى تعلم أقالها أم لا!** فما زال يكرِّرها عليَّ حتّى تمنَّيت أنّي أسلمت يومئذٍ»[1].

لقد رفض رسول الله ﷺ في هذه الرواية ترتيب أحكام الكافر المعتدي على هذا الرجل لمجرَّد إعلان شهادة التوحيد.

إنَّ ما مرَّ من شواهد يدعم القول بأنّه لم يثبت في السيرة النبويَّة الشريفة أيّ حكم نبويّ بالكفر على مسلم يشهد بتوحيد الله ورسالة النبيّ محمّد ﷺ.

---

(١) النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٦٧.

المطلب الثاني: موجبات الكفر في الأحاديث النبويَّة

إنَّ ما تقدَّم يؤكِّد محوريَّة عدم الاعتقاد بالتوحيد والرسالة في الحكم بالكفر، وهذا يتواءم مع ما ثبت كونه من محقِّقات الإسلام والإيمان. يبقى الكلام حول إضافة الروايات الواردة عن النبيّ ﷺ لعناوين أخرى، غير التوحيد والرسالة، على أنَّها من موجبات الكفر، وهذا ما نتعرَّف عليه في الروايات الآتية التي نعرضها، ندرس حجيَّتها، ثمّ نبحث عن مدلولها ومدى الحاجة إلى توجيهها.

أ- عرض روايات التكفير

ورد عن النبيّ محمّد ﷺ الكثير من الأحاديث التي يظهر منها الحكم بالكفر على من تحقّق فيه عنوان من جملة فيها عناوين عديدة، نعرض منها:

١- ترك الصلاة

عن النبيّ محمّد ﷺ: «بين الرجل وبين الكفر والشرك ترك الصلاة»(١). وعنه ﷺ: «**ليس بين العبد وبين الشرك أو بين الكفر إلاّ ترك الصلاة**»(٢). وعنه ﷺ: «**بين الكفر والإيمان ترك الصلاة**»(٣)، وعنه ﷺ: «**بين العبد وبين الشرك ترك الصلاة**»(٤)، وعنه ﷺ: «**العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر**»(٥)، وعنه ﷺ: «**مَنْ ترك الصلاة متعمِّدًا برئت منه ذمّة الله ورسوله**»(٦).

٢- ترك صوم رمضان

عن النبيّ ﷺ: «**الإسلام وقواعد الدين ثلاثة عليهنّ أسس الإسلام، من ترك**

---

(١) المصدر السابق نفسه. الترمذي، محمّد، سنن الترمذي، ج٤، ص ١٢٥-١٢٦.

(٢) الدارمي، عبد الله، سنن الدارمي، ج١، ص٢٨٠. الترمذي، محمّد، سنن الترمذي، ج٤، ص ١٢٥-١٢٦.

(٣) الترمذي، محمّد، سنن الترمذي، ج٤، ص ١٢٥-١٢٦.

(٤) السجستانيّ، سليمان، ج٢، ص ٤٠٨. القزويني، محمّد، سنن ابن ماجة، ج١، ص ٣٤٢. البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج٣، ص٣٦٦. الترمذي، محمّد، سنن الترمذي، ج٤، ص ١٢٥-١٢٦.

(٥) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٥، ص٣٤٦. القزويني، محمّد، سنن ابن ماجة، ج١، ص ٣٤٢.

(٦) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٦، ص٤٢١.

منهنّ واحدة فهو بها كافر، حلال الدم: شهادة أن لا إله إلاّ الله، والصلاة المكتوبة، وصوم رمضان»[1].

٣- ترك الحجّ

عن النبيّ ﷺ: **«يا عليّ، تارك الحجّ، وهو مستطيع، كافر»**[2]، وعنه ﷺ: **«كَفَرَ بالله العظيم من هذه الأمّة... مَنْ وجد سعةً، فمات ولم يحجّ»**[3].

٤- منع الزكاة

في الحديث النبويّ: **« كَفَرَ بالله العظيم من هذه الأمّة... مانع الزكاة»**[4].

٥- الجدال في القرآن

عن النبيّ ﷺ: **«الجدال في القرآن كفر»**[5].

والجدال هو طلب المغالبة[6].

٦- المراء في القرآن

عن النبيّ ﷺ: **«المِراء في القرآن كفر»**[7].

والمراء يأتي بمعنى الشكّ، وقد يأتي بمعنى الجدال. سمّي بذلك لأنّ كلّ واحد من الممارين يستخرج ما عند صاحبه، ويمتريه كما يمتري الحالب اللبن من الضرع[8].

(١) الموصلي، أبو يعلى، مسند أبي يعلى، ج٤، ص ٢٣٦.

(٢) الصدوق، محمّد، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٣٦٨. الحليّ، ابن ادريس، مستطرفات السرائر، ط١، النجف، العتبة العلويّة، ١٤٢٩هـ، ص٢١٧.

(٣) المصدر السابق، ص٣٥٦. الصدوق، محمّد، الخصال، ص٤٥١. الحرّ العامليّ، محمّد، وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، قم، ١٤١٤ هـ، ج١١، ص ٣١-٣٢.

(٤) المصدر السابق نفسه.

(٥) الحاكم النيسابوريّ، أبو عبد الله، المستدرك، ج٢، ص ٢٢٣. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٢، ص٤٩٤.

(٦) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج١، ص٣٥١.

(٧) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٢، ص٣٠٠. السجستانيّ، سليمان. سنن أبي داود، ج٢، ص ٣٩٢.

(٨) ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج١٥، ص٢٧٨.

٧- الحلف بغير الله

عن النبيّ ﷺ: «**من حلف بغير الله فقد كفر**»[١].

٨- قتال المسلم

عن النبيّ ﷺ: «**سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر**»[٢]، وعنه ﷺ: «**قتال المؤمن كفر**»[٣]، وعنه ﷺ: «**سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر**»[٤].

٩- شرب الخمر

عن النبيّ ﷺ: «**شارب الخمر لا يقبل الله عزّ وجل صلاته أربعين يومًا، فإن مات في الأربعين مات كافرًا**»[٥].

١٠- إتيان العرّاف والكاهن وتصديقه

عن النبيّ ﷺ: «**من أتى عرّافًا وكاهنًا فصدّقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل على محمّد ﷺ**»[٦]، وعنه ﷺ: «**من صدّق كاهنًا، أو منجّمًا فهو كافر بما أنزل على محمّد**»[٧].

المراد من العرّاف المنجّم، وهو الذي يخبر عن المستقبل بطلوع النجم وغروبه[٨].

والمراد من الكاهن الذي يدّعي معرفة الغيب، ويخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، وقيل: إنّ الكاهن يدّعي الارتباط بالجنّ، وقيل: إنّ العرّاف يصدق عليه الكاهن أيضًا[٩].

---

(١) الحاكم النيسابوريّ، أبو عبد الله، المستدرك، ج١، ص٥٢. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٢، ص١٢٥.

(٢) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٧، ص٨٤. مسند أحمد بن حنبل، ج١، ص٣٨٥.

(٣) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج١، ص١٧٦.

(٤) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٣٥٩-٣٦٠.

(٥) الصدوق، محمّد، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٣٥٤.

(٦) الحاكم النيسابوريّ، أبو عبد الله، المستدرك، ج١، ص٨.

(٧) الحرّ العامليّ، محمّد، وسائل الشيعة، ج١٠، ص٢٩٧.

(٨) ابن عابدين، محمّد، حاشية ردّ المختار، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، (لا.ط)، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م، ج٤، ص٤٢٨.

(٩) الخوئيّ، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، ط١، قم، مكتبة الداوري، (لا.ت)، ج١، ص٦٤١.

١١- ترك الرمي

عن النبيّ ﷺ: «**من ترك الرمي بعد ما علمه فقد كفر...**»[١].

والمراد من الرمي هو رمي السهام الذي هو وسيلة من وسائل الحرب.

١٢- صناعة الأصنام

١٣- البناء على القبور

١٤- الرسم

ورد أنّ علياً عليه السلام أخبر النبيّ ﷺ أنّه لم يدع قبرًا إلاّ سواه، ولا صورة إلا طلَّخها، ولا وثنًا إلاّ كسره، فقال له رسول الله ﷺ: «**من عاد فصنع شيئًا من ذلك، فقد كفر بما أنزل على محمّد**»[٢].

١٥- نعت غير الكافر بالكفر

عن النبيّ ﷺ: «**إذا قال رجل لآخر: يا كافر، فقد وجب الكفر على أحدهما**»[٣].

١٦- قتل غير القاتل

عن النبيّ ﷺ: «**القاتل غير قاتله،...كافر**»[٤].

١٧- ضرب غير الضارب

في الحديث السابق: «**القاتل غير قاتله، والضارب غير ضاربه...كافر**»[٥].

١٨- ادّعاء غير النسب

في الحديث السابق: «**القاتل غير قاتله، والضارب غير ضاربه، ومن ادّعى لغير**

---

(١) الدارمي، عبد الله، سنن الدارمي، ج٢، ص٢٠٤-٢٠٥.

(٢) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج١، ص١٣٨.

(٣) الطبرانيّ، سليمان، المعجم الوسيط، ج١، ص٤١.

(٤) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٧، ص٢٧٤.

(٥) المصدر السابق نفسه.

أبيه فهو كافر»[١]، وعنه ﷺ: «**لا ترغبوا عن آبائكم، فمن رغب عن أبيه فهو كفر**»[٢]، وعنه ﷺ: «**كُفْرٌ بالله انتفاءٌ من نسب وإنْ دقّ، وادّعاء نسب لا يعرف**»[٣].

١٩- الطعن في النسب

٢٠- النياحة على الميّت

عن النبيّ ﷺ: «**اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميّت**»[٤].

٢١- شقّ الجيب

عن النبيّ ﷺ: «**ثلاثة من الكفر بالله: شقّ الجيب، والنياحة، والطعن في النسب**»[٥].

٢٢- إيواء المُحدث

عن النبيّ ﷺ: «**مَن آوى مُحدثاً فهو كافر**»[٦].

المراد من المُحدث القاتل، وإيواء المحدث هو إخفاؤه في منزله وما شابه[٧].

٢٣- السحر

عن النبيّ ﷺ: «**كَفَرَ بالله العظيم من هذه الأمّة... الساحر**»[٨].

---

(١) الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج٧، ص٢٧٤.

(٢) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٨، ص١٢.

(٣) الدارميّ، عبد الله، سنن الدارميّ، ج٢، ص٢٤٣-٢٤٤. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٢، ص٢١٥.

(٤) النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص٥٨-٥٩. مسند أحمد بن حنبل، ج٢، ص٣٧٧.

(٥) الحاكم النيسابوريّ، أبو عبد الله، المستدرك، ج١، ص٣٨٢.

(٦) ابن جعفر، علي، مسائل علي بن جعفر، ط١، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ، ص٢٩٢.

(٧) المجلسيّ، محمّد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، (لا.ط)، إيران، مؤسّسة الثقافة الإسلاميّة، (لا.ت)، ج٥، ص٣٢٤.

(٨) الحرّ العامليّ، محمّد، وسائل الشيعة، ج١١، ص٣١-٣٢.

٢٤- قتّ الأحاديث

في الحديث السابق: «**كَفَر بالله العظيم من هذه الأمّة... القتّات**»[١].

عُرِّف القتَّات بأنّه الذي يستمع أحاديث الناس، فيخبر أعداءهم، وقيل: هو الذي يكون مع القوم يتحدّثون، فينمّ عليهم، وقيل: هو الذي يستمع على القوم، وهم لا يعلمون، فينمّ عليهم[٢].

٢٥- السعي في الفتنة

في الحديث السابق: «**كفر بالله العظيم من هذه الأمّة... الساعي في الفتنة**»[٣].

٢٦- بيع السلاح للحربيّ

في الحديث السابق: «**كفر بالله العظيم من هذه الأمّة: بايع السلاح من أهل الحرب**»[٤].

٢٧- عدم الحياء

عن النبيّ ﷺ: «**من لم يستحِ فهو كافر**»[٥].

٢٨- لحوق العبد بالعدوّ

عن النبيّ ﷺ: «**إذا أَبِقَ العبد فلحق بالعدوّ فهو كافر**»[٦]. وفي رواية أخرى أنّ مجرّد أبوق العبد من مولاه كفرٌ، وإن لم يلحق بالعدوّ، فعن النبيّ ﷺ: «**أيّما عبدٍ أبق من مواليه فقد كفر حتّى يرجع إليهم**»[٧].

---

(١) الحرّ العامليّ، محمّد، وسائل الشيعة، ج١١، ص٣١-٣٢.

(٢) ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج٢، ص٧٠.

(٣) الحرّ العامليّ، محمّد، وسائل الشيعة، ج١١، ص٣١-٣٢.

(٤) المصدر السابق نفسه.

(٥) ابن أبي الدنيا، عبد الله، مكارم الأخلاق، تحقيق مجدي السيد إبراهيم، (لا.ط)، القاهرة، مكتبة القرآن، (لا.ت)، ص٤٣، الأبشيهي، محمّد، المستطرف في كلّ فن مستظرف، (لا.ط)، بيروت، دار الهلال، (لا.ت)، ج١، ص٢٢٥.

(٦) المحامليّ، الحسين، أمالي المحامليّ، تحقيق إبراهيم القيس، ط١، الأردن، دار ابن القيم، ١٤١٢هـ، ص٣٧٦.

(٧) النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص٥٨-٥٩.

٢٩- الدياثة

في الحديث السابق: «**كَفَر بالله العظيم من هذه الأمّة... الديّوث**»[١].

والديّوث هو الذي لا يغار على أهله[٢].

٣٠- بغض عليّ بن أبي طالب

عن النبيّ ﷺ أنّه قال للإمام عليّ: «**ما يحبّك إلاّ مؤمن، وما يبغضك إلاّ كافر**»[٣].

ب- حجيّة روايات التكفير

يمكن النقاش في سند بعض الروايات السابقة، وإسقاط حجيَّتها، كرواية «**من لم يستحِ فهو كافر**»[٤] ورواية «**تارك الحجّ وهو مستطيع كافر**»[٥]، إلاَّ أنَّ بعضها قد رواه أهل السُّنَّة والشيعة بطرق معتبرة عند الفريقين كرواية «**وقتاله** [أي المسلم] **كفر**» التي رواها البخاريّ في صحيحه، والكلينيّ في الكافي[٦]، كما أنَّ العديد منها معتبر على حسب بعض مباني المذاهب، كما يظهر ذلك من وجود عدد معتدٍّ منها في كتب معتمدة السند عند أهل السُّنّة كصحيح البخاريّ وصحيح مسلم، وسنن الترمذيّ، وسنن الدارميّ، وسنن ابن ماجة، إضافةً إلى ما صحَّحه الحاكم في المستدرك على مبنى الشيخين البخاريّ ومسلم، وكما يظهر ذلك في الرواية التي مطلعها: «**كَفَرَ بالله العظيم**» والتي عدّدت عشرة من موجبات الكفر، وهي صحيحة السَّند، بحسب مبنىً معتدّ به عند الشيعة[٧].

---

(١) الحرّ العامليّ، محمّد، وسائل الشيعة، ج١١، ص٣١-٣٢.

(٢) ابن الأثير، مجد الدين، النهاية في غريب الحديث، ج٢٢، ص١٤٧.

(٣) البرقيّ، أحمد، المحاسن، ج١، ص١٥٠-١٥١.

(٤) ابن أبي الدنيا، عبد الله، مكارم الأخلاق، ص٤٣، الأبشيهي، محمّد، المستطرف في كلّ فن مستظرف، ج١، ص٢٢٥.

(٥) الصدوق، محمّد، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص ٣٦٨.

(٦) قال محمّد تقي المجلسيّ في روضة المتقين: «وقال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، رواه الكلينيّ في الموثق كالصحيح، عن أبي بصير عن أبي جعفر قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «سِباب المؤمن (بالكسر أي سبُّه) فُسوق (بالضم أي فسق)، وقتاله كفر». [ج٩، ص٢٨٢].

(٧) انظر الشاهروديّ، الجناتي، كتاب الحج (تقرير بحث السيد محمود الشاهروديّ)، (لا،ط)، النجف، (لا،ن)، ١٩٩٢م، ج١، ص١٦.

إنَّ ما تقدَّم يُسقط مواجهة تلك الروايات من خلال الضعف السنديّ، ممَّا يحتِّم اللجوء إلى خيار البحث عن توجيهٍ صحيحٍ لمدلولها والمراد منها.

ج- مدلول روايات التكفير

من الواضح أنَّ روايات التكفير السابقة غير صالحة لإضافة أيّ عنوان من العناوين التي طرحها باعتباره جزءًا من محقِّقات الهويَّة الإسلاميّة أو الإيمانيَّة؛ وذلك لأنَّ مدلول النصوص الدينيَّة يجب أن يخضع لمعايير تشكِّل أساسًا للقبول أو الرفض؛ فالاعتقاد، مثلاً، بلزوم الأخذ بأحكام العقل القطعيَّة، يجعله موجِّهًا لفهم النصّ الدينيّ المخالف بظاهره للعقل القطعيّ؛ لذا فحينما يحكم هذا العقل باستحالة أن يكون لله تعالى جسم، فإنَّه لا بدَّ له من توجيه قوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[1] إلى معنى يتواءم مع عدم الجسميَّة، كأن يُفسَّر بيد القدرة ويد النعمة، أو بيد الثواب ويد العقاب، وهكذا فإنَّ الاعتقاد بقطعيَّة النصّ القرآنيّ من حيث كونه كلام الله تعالى يوجب أن تُرفض أيّة دلالة تخالف الوضوح القرآنيّ، بحيث يكون هذا الوضوح حاكمًا وميزانًا لدلالة أي نصٍّ دينيّ آخر، وبالتالي لا بدَّ من توجيهه بما يتواءم مع ذلك الوضوح القرآنيّ. كذلك فإنَّ الإيمان بعصمة النبيّ محمّد ﷺ في سيرته التشريعيَّة يجعل هذه السيرة ميزانًا وموجِّهًا لكلِّ ما خالفها وباينها من مدلولات النصوص الدينيَّة في الدائرة القطعيَّة لتلك السيرة. وبالتالي يُرفض أيّ خروج عن الانسجام بين العقل القطعيّ والنصّ القرآنيّ الواضح والسيرة النبويَّة الثابتة تمامًا.

وبما أنَّ قضيَّة التكفير ليست من القضايا التي يلامسها العقل الإنسانيّ، بل هي وليدة النصّ الدينيّ، فإنَّ الواجب هو خضوعها للانسجام بين نصّ القرآن الواضح وسيرة النبيّ الثابتة.

وقد لاحظنا، من خلال ما تقدَّم في الباب الأوَّل، انسجامًا واضحًا بين النصّ القرآنيّ والسيرة النبويَّة حول محوريَّة توحيد الله ورسالة النبيّ محمّد ﷺ في تحقيق

(١) سورة المائدة، الآية ٦٤.

الإسلام والإيمان المقابلَين للكفر، وقد تقدَّم في الفصل الأوَّل من هذا الباب أنَّ القرآن الكريم أكَّد نفس المحوريَّة السابقة بكون عدم الإيمان بهما أو إنكارهما موجبًا للكفر، من دون أن يثبت أيّ عنوان من العناوين الواردة في الروايات السابقة عنصرًا يُضاف إلى التوحيد والرسالة في تلك المحوريَّة.

إنَّ ما تقدَّم يحسم النتيجة في كون كلّ ما ورد من عناوين في الروايات السابقة ليس من أسباب الكفر من جهة كونها من محقِّقات الإسلام أو الإيمان، لكن هل تصلح تلك العناوين أو بعضها لتُعتبر مخرجات عن الإسلام؟

ذهب أكثر علماء المسلمين إلى رفض استفادة التكفير بالمعنى الاصطلاحيّ من تلك الروايات، وذلك من خلال نقاشين:

الأوَّل: نقاش تفصيليّ في جملة من الروايات التي ثبت سندها، باعتبارها متعارضة مع روايات أخرى تسقطها عن تلك الدلالة. وبما أنَّ أهم تلك الروايات، وأكثرها اعتمادًا هي روايات تارك الصلاة، فإنّنا سنعتمدها نموذجًا لتسليط الضوء على ما يعارضها من روايات أخرى، والتي منها:

١- ما ورد عن عبادة بن الصامت قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خمس صلوات افترضهنّ الله، من أحسن وضوءهنّ وصلاتهنّ لوقتهنّ، وأتمّ ركوعهنّ وخشوعهنّ كان له على الله عهد أن يغفر له، ومن لم يفعل فليس له على الله عهد، إن شاء غفَرَ له، وإن شاء عذَّبه»[1].

قال الطحاويّ تعليقًا على هذا الحديث: «دلّ أنَّه لم يخرج بذلك عن الإسلام، فيجعله مرتدًّا مشركًا؛ لأنَّ الله تعالى لا يدخل الجنَّة من أشرك به لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ ٱلۡجَنَّةَ﴾[2]، ولا يغفر له لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾»[3].

(١) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٥، ص٣١٧. السجستانيّ، سليمان، سنن ابن داود، ج١، ص١٠٥. النووي، مُحيي الدين، المجموع، ج٣، ص١٧.

(٢) سورة المائدة، الآية ٧٢.

(٣) سورة النساء، الآية ٤٨.

وقال ابن عبد البرّ عن هذا الحديث: «وفيه دليل على أنَّ من لم يصلِّ من المسلمين في مشيئة الله إذا كان موحِّدًا مؤمنًا بما جاء به محمّد صلّى الله عليه وسلّم مصدِّقًا، مقرًّا، وإن لم يعمل»[1].

وقال المناويّ في تعليقه على هذا الحديث: «وفيه أنَّ تارك الصلاة لا يكفر، ولا يتحتّم عذابه، بل هو تحت المشيئة»[2].

٢- عن عائشة قالت، قال رسول الله ﷺ: «**الدواوين عند الله ثلاث(٣): ديوان لا يعبأ الله به شيئًا، وديوان لا يترك الله منه شيئًا، وديوان لا يغفره الله، فأمّا الديوان الذي لا يغفره الله فالشرك، قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ ٱلۡجَنَّةَ﴾[4]، وأمّا الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئًا، فظلمُ العبد نفسَه فيما بينه وبين ربّه من صوم تركه، أو صلاةٍ تركها؛ فإنَّ الله عزّ وجلّ يغفر ذلك، ويتجاوز عنه إنْ شاء، وأمّا الديوان الذي لا يترك الله منه شيئًا، فظلم العباد بعضهم بعضاً، القِصاص لا محالةَ**»[5].

علَّق الحاكم في المستدرك على سند هذا الحديث قائلاً: صحيح الإسناد[6].

والملاحظ في هذه الرواية أنَّها تفتح باب المغفرة الذي لا يتناسب مع كفر الشرك على كلٍّ من تارك الصلاة وتارك الصوم.

٣- عن أبي شميلة أنَّ النبيّ ﷺ خرج إلى قباء، فاستقبله رهط من الأنصار يحملون جنازة على باب، فقال النبيّ ﷺ: «**ما هذا ؟** قالوا: مملوك لآل فلان كان من أمره، قال ﷺ: **أكان يشهد أن لا إله إلاّ الله؟** قالوا: نعم، ولكن كان وكان،

(١) ابن عبد البرّ، يوسف، التمهيد، ج٢٣، ص٢٩٠.

(٢) المناويّ، محمّد، فيض القدير، ج٣، ص٦٠٢.

(٣) هكذا أوردت، والصحيح «ثلاثة».

(٤) سورة المائدة، الآية ٧٢.

(٥) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٦، ص٢٤٠.

(٦) الحاكم النيسابوريّ، أبو عبد الله، المستدرك، ج٤، ص٥٧٦.

فقال ﷺ: **أما كان يصلّي؟** فقالوا: كان يصلّي ويدع. فقال ﷺ لهم: **ارجعوا به فغسّلوه وكفّنوه، وصلّوا عليه وادفنوه...»**[1].

لقد حكم النبيّ ﷺ بإسلام هذا الرجل مع صحّة إطلاق تارك الصلاة عليه؛ لكونه كان يصلّي ويدع. وهذه الرواية وإن كانت قابلة لفتح النقاش في تفصيل الحكم بالكفر بين تارك الصلاة مطلقًا، وتاركها أحيانًا، إلاّ أنّ ما ورد قبلها ليس فيه ما يفتح المجال لهذا التفصيل. وبالتالي يكون معارضًا لما مضى من روايات حول تكفير تارك الصلاة، بل تكفير تارك الصوم. ولا يخفى أنّ مقتضى هذا التعارض هو توجيه روايات التكفير بمعنًى يبعده عن الكفر المصطلح. وسيأتي البحث التفصيليّ في كفر تارك الصلاة في الفصل الأوّل من الباب الثالث، بإذنه تعالى.

الثاني: نقاش عامّ في روايات التكفير، وذلك من ثلاثة مداخل:

المدخل الأوّل: معارضتها للنهج الواضح في سيرة النبيّ محمّد ﷺ وتعامله مع المسلمين، وهو ما قدّمنا له شواهد عديدة يتّضح منها كونه ﷺ لم يكن يحكم بكفر المسلمين الذين ارتكبوا مخالفات جسيمة مرَّ بعضها في عناوين الروايات السابقة، بل إنَّ بعض تلك المخالفات يفوق العديد من تلك العناوين، ومع ذلك، لم يكفّرهم، واستمرَّ في معاملتهم كسائر المسلمين.

المدخل الثاني: معارضتها لسيرة المسلمين العامَّة في التعامل مع المسلمين الذين تلبّسوا بعناوين روايات التكفير، والتي عبَّر عنها ابن قدامة في حديثه عن تاركي الصلاة: «لا نعلم في عصر من الأعصار أحدًا من تاركي الصلاة تُرِك تغسيله، والصلاة عليه، ودفنه في مقابر المسلمين، ولا مُنِع ورثته ميراثه، ولا منع هو ميراث ورثته، ولا فُرِّق بين زوجين لترك صلاة من أحدهما، مع كثرة تاركي الصلاة. ولو كان كافرًا لثبت هذه الأحكام كلّها، ولا نعلم بين المسلمين خلافًا في أنَّ تارك الصلاة يجب عليه قضاؤها،

---

(١) ابن قدامة، عبد الله، المغني، ج٢، ص٣٥٧.

ولو كان مرتدًّا لم يجب عليه قضاء صلاة ولا صيام»[1].

المدخل الثالث: معارضتها لأحاديث تحمل مضامين عامّة بعدم كفر كلّ مسلم يقرّ بتوحيد الله ورسالة محمّد ﷺ كلّ ما هو عليه من أعمال، من قبيل ما ورد عن النبيّ ﷺ: «من شهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأنَّ محمّدًا عبده ورسوله، وأنَّ عيسى عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنّة حقّ، والنار حقّ، أدخله الله الجنَّة على ما كان من العمل»[2].

وقد روى الشيعة عن أئمّتهم ما يمثّل قاعدةً واضحةً للتكفير يخرج جميع ما تقدَّم من عناوين عن كونها من موجبات ومسبِّبات الكفر، من قبيل ما ورد عن محمّد بن علي الباقر: «كلّ شيء يجرّه الإقرار والتسليم فهو الإيمان، وكلّ شيء يجرّه الإنكار والجحود فهو الكفر»[3].

إنَّ هذا الحديث يوضِّح أنَّ أي عمل يقوم به المُسلم، أو أيّ واجب يتركه لا يؤدّي إلى الحكم بكفره إلاّ في حالة وجود خلفيّة جحود وإنكار للحكم الشرعيّ بحيث يؤدّي ذلك إلى إنكار رسالة النبيّ محمّد ﷺ، فهو بهذا الاعتبار فقط يخرج عن الإسلام إلى الكفر. وسيأتي البحث في هذا الحديث ونحوه في المبحث الآتي حول وجود ضوابط أُخرى للكفر تضاف إلى الاعتقاد بالتوحيد ورسالة محمّد ﷺ.

د- توجيه روايات التكفير

إنَّ ما تقدَّم دعا العلماء والمحقِّقين إلى البحث عن توجيه مناسب لدلالة تلك الروايات، فذكروا التوجيهات الآتية:

التوجيه الأوَّل: أنَّ التعبير بالكفر في تلك الروايات هو نوع من التغليظ، بهدف الزجر عن تلك العناوين.

---

(١) ابن قدامة، عبد الله، المغني، ج٢، ص٣٠١.

(٢) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٤، ص١٣٩. النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص٤٢.

(٣) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٣٨٧.

قال ابن قدامة: «أمَّا الأحاديث المتقدِّمة، فهي على سبيل التغليظ والتشبيه بالكفّار، لا على الحقيقة، كقوله ﷺ (**سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر**)، وقوله: (**كفر بالله تبرؤ من نسب وإن دقّ**)، وقوله: (**من قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما**)»[1].

ونقل المناويّ عن الطيبيّ تعليقًا على بعض ما مرَّ من الأحاديث حول إتيان الكاهن وتصديقه، وإتيان المرأة الحائض أنَّه قال: «تغليظ شديد ووعيد هائل»[2].

وعلّق محمّد حسن النجفيّ على الرواية السابقة التي مطلعها «**كَفَرَ بالله العظيم**»: «يجب حمل ما فيه من الكفر على إرادة المبالغة...»[3].

وقال يوسف البحرانيّ: «لا يخفى أنَّ الترك لشيء من ضروريّات الدين إنْ كان إنَّما هو ترك استخفافٍ وتهاونٍ، فصاحبه لا يخرج من الإيمان، كترك الصلاة والزكاة ونحوهما، وإن أطلق عليه الكفر في الأخبار، كما ذكره، تغليظًا في المنع من ذلك»[4].

وقال محمّد الحسين آل كاشف الغطاء: «وليست جميع المعاصي العظام مخرجة عن الإسلام؛ فإنَّ المعاصي لا تنفكّ على الدوام، حتّى في مبدأ حدوث الإسلام، ولذلك وضعت الحدود والتعزيرات، وأُقيمت الأحكام على ممرّ الأوقات. نعم قد يُطلق على كثير منها اسم الكفر تعظيماً للذنب، وتحذيراً منه وتشبيهًا لمؤاخذته بمؤاخذة الكفر، فهو إذن في الشرع قسمان: كفر صغير لا يخرج عن اسم الإسلام، وكبير مخرج عن اسمه بلا كلام»[5].

وكلام كاشف الغطاء هذا في تبنّي مرتبتين للكفر يتواءم مع ما رواه الحاكم عن ابن

---

(1) ابن قدامة، عبد الله، المغني، ج2، ص301.

(2) المناوي، محمّد، فيض القدير، ج6، ص31.

(3) النجفيّ، محمّد حسن، جواهر الكلام، تحقيق وتعليق عبّاس القوجاني، ط2، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1365هـ ش، ج15، ص13.

(4) البحرانيّ، يوسف، الحدائق الناضرة، تحقيق محمّد تقي الإيروانيّ،(لا،ط)، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، (لا،ت)، ج5، ص185.

(5) كاشف الغطاء، محمّد الحسين، العبقات العنبريّة في الطبقات الجعفريّة، ص536.

عبّاس معلّقاً على كفر من لم يحكم بما أنزل الله بأنَّه «ليس بالكفر الذي يذهبون إليه، إنَّه ليس كفرًا ينقل عن الملّة، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1]، كفر دون كفر»[2].

التوجيه الثاني: أنَّ المراد من الكفر هو كفر النعمة، وليس الكفر المقابل للإيمان.

نقل المناويّ عن المظهر بعد استعراض بعض الأحاديث السابقة: «المراد أنَّ من فعل هذه المذكورات واستحلّها فقد كفر، ومن لم يستحلّها فهو كافر النعمة»[3].

وقال جعفر كاشف الغطاء بعد استعراض بعض الأحاديث السابقة: «وبيان الأمر على التحقيق هو أنّه قد علم أنَّ لسان الشارع جارٍ على نحو لسان العرب، ففيه حقائق ومجازات واستعارات وكنايات وخطابات تشتمل على المبالغات، كما أنَّ لساننا يشتمل على ذلك من غير إنكار، فإنَّ الذنب إذا صدر من شخص وأردنا استعظامه، صحّ لنا أن نسمِّيه كفرًا، وأنْ نسمِّي فاعله كافرًا. ولا يزال ذلك يقع على مرور الأزمان من أيّام النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى هذا الآن، مع أنَّه ليس في ذلك إنكار، بل قد يعدُّ من أفعال الأبرار، على أنَّ كلّ من صدر منه ذنب ولو صغيرًا، لم يفِ بجزاء نعم اللطيف الخبير. فإطلاق الكفر لعلّه من باب الكفر ببعض النِّعم الذي هو كفر صغير»[4].

التوجيه الثالث: أنَّ موجب الكفر في تلك العناوين التي مرَّت ليس نفس الأعمال الواردة، بل هو عبارة عن خلفيَّة الجحود والإنكار للأحكام الشرعيَّة، وبالتالي لرسالة النبيّ محمّد ﷺ، كما مرَّ سابقًا.

وقد ورد هذا التوجيه في كلام منسوب إلى محمّد بن عليّ الباقر والذي- كما ذكرنا

(١) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(٢) الحاكم النيسابوريّ، أبو عبد الله، المستدرك، ج٢، ص٣١٣.

(٣) المناوي، محمّد، فيض القدير، ج٦، ص٣١.

(٤) كاشف الغطاء، جعفر، منهج الرشاد، تحقيق جودت قزويني، (لا،ط)، (لا،ن)، (لا،ت)، ص٥٣٩.

سابقًا- يشكّل قاعدة عبَّر عنها بقوله: «كلّ شيء يجرُّه الإقرار والتسليم فهو الإيمان، وكلّ شيء يجرُّه الإنكار والجحود فهو الكفر»[1].

وقد أكَّد جعفر بن محمّد الصادق هذه القاعدة بقوله: «... ولا يخرجه إلاّ الجحود والاستحلالُ أن يقول للحلال: هذا حرام، وللحرام: هذا حلال، ودان بذلك، فعندها يكون خارجًا من الإيمان والإسلام إلى الكفر»[2]. فقوله: «ودان بذلك» يؤكّد أنَّ الكفر يتحقّق من خلال الجحود الاعتقاديّ بما يخالف الرسالة. وحول نفس المضمون ورد عن جعفر الصادق قوله: «لو أنَّ العباد إذا جهلوا وقفوا، ولم يجحدوا لم يكفروا»[3].

وطبَّق موسى بن جعفر الكاظم هذه القاعدة في كلامه حول قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4]، إذ سأله أحدهم: فمن لم يحجّ فقد كفر؟ فأجابه: لا، ولكن من قال: ليس هذا هكذا فقد كَفَر»[5].

وإيمانًا بهذه القاعدة قال الشريف المرتضى الشيعيّ الإماميّ: «إنَّ مرتكبي هذه المعاصي المذكورة على ضربين: مستحلّ، ومحرِّم، فالمستحلّ لا يكون إلا كافرًا، وإنّما قلنا: إنّه كافر؛ لإجماع الأمّة على تكفيره؛ لأنّه لا يستحلّ الخمر والزنا مع العلم الضروريّ بأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله حرّمهما، وكان من دينه ﷺ حظرهما إلاّ من هو شاكٌّ في نبوّته، وغيرُ مصدّقٍ به، والشكّ في النبوّة كفر، فما لا بدَّ من مصاحبة الشكّ في النبوّة له كفرٌ أيضًا.

فأمّا المحرِّم لهذه المعاصي مع الإقدام عليها فليس بكافر، ولو كان كافرًا لوجب

(١) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٣٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٧.

(٣) المصدر السابق، ص٣٨٨.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

(٥) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٤، ص٢٦٦.

أن يكون مرتدًّا؛ لأنَّ كفره بعد إيمان تقدّم منه، ولو كان مرتدًّا لكان ماله مباحًا، وعقد نكاحه منفسخًا، ولم تجز موارثته، ولا مناكحته، ولا دفنه في مقابر المسلمين؛ لأنَّ الكفر يمنع من هذه الأحكام بأسرها. وهذا المذهب[1] إنَّما قال به الخوارج، وخالفوا فيه جميع المسلمين، والإجماع متقدِّم لقولهم، فلا شبهة في أنَّ أحدًا قبل حدوث الخوارج ما قال في الفاسق المسلم: إنَّه كافر، ولا له أحكام الكافر»[2].

وقال الشريف المرتضى، أيضًا في موضع آخر: «واتفقت الإماميّة على أنَّ مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بذلك عن الإسلام، وإنّه مسلم، وإنْ كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام»[3].

وبما ينسجم مع الضابطة السابقة قال النوويّ الشافعيّ في شرحه لصحيح مسلم: «أمّا تارك الصلاة، فإنْ كان منكراً لوجوبها فهو كافر بإجماع المسلمين، خارج من ملّة الإسلام إلاَّ أن يكون قريب عهد بالإسلام، ولم يخالط المسلمين مدّة يبلغه فيها وجوب الصلاة عليه، وإنْ كان تركُه تكاسلاً مع اعتقاده وجوبها، كما هو حال كثير من الناس، فقد اختلف العلماء فيه، فذهب مالك والشافعيّ رحمهما الله والجماهير من السلف والخلف إلى أنَّه لا يكفر، بل يفسق...وذهب أبو حنيفة وجماعة من أهل الكوفة والمزنيّ صاحب الشافعيّ رحمهما الله أنَّه لا يكفر ولا يُقتل...وتأوّلوا قوله صلّى الله عليه وسلّم: (**بين العبد والكفر ترك الصلاة**)[4] على معنى أنَّه يستحقّ بترك الصلاة عقوبة الكافر وهي القتل، أو أنّه محمول على المستحلّ، أو على أنّه قد يؤوَّل به إلى الكفر، أو أنَّ فعله فعل الكفّار»[5].

---

(١) في نسخة المصدر، ورد «وهذه المذاهب» بدل «وهذا المذهب».

(٢) المرتضى، عليّ، رسائل المرتضى، تحقيق أحمد الحسينيّ ومهدي الرجائيّ، (لا.ط)، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ، ج١، ص١٥٥-١٥٦.

(٣) الشريف المرتضى، عليّ، الانتصار، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلاميّ، (لا.ط)، ١٤١٥هـ، ص٢٥.

(٤) الزيلعيّ، جمال الدين، تخريج الأحاديث والآثار، تحقيق عبد الله، السعد، ط١، الرياض، دار ابن خزيمة، ١٤١٤هـ، ج١، ص٢٠٥.

(٥) النوويّ، يحيى، شرح مسلم، ج٢، ص٧٠.

وقال الآبي الأزهريّ المالكيّ: «... من جحد وجوب صوم رمضان فهو كافر إجماعاً... ومن أقرَّ بوجوبه وامتنع عن صومه فهو عاص»[1].

وقال ابن قدامة الحنبليّ: «(فإن جحد وجوب العبادات الخمس، أو شيئًا منها، أو أحلّ الزنا أو الخمر أو شيئًا من المحرّمات الظاهرة المجمع على تحريمها لجهلٍ عُرِّف ذلك، فإنْ كان ممّن لا يجهل ذلك كفر). وجملة ذلك أنَّه... لا خلاف بين أهل العلم في كفر من ترك الصلاة جاحدًا لوجوبها إذا كان ممّن لا يجهل مثله ذلك، فإن كان ممّن لا يعرف الوجوب كحديث الإسلام، والناشئ بغير دار الإسلام، أو بادية بعيدة عن الأمصار وأهلِ العلم لم يحكم بكفره... وكذلك الحكم في مباني الإسلام كلّها وهي الزكاة والصيام والحجّ»[2].

وقال البهوتي الحنبليّ: «(وإن جحد وجوب العبادات الخمس) المذكورة في حديث: بني الإسلام على خمس[3]، (أو) جحد (شيئًا منها) أي من العبادات الخمس (ومنها الطهارة) من الحدثين كفر (أو) جحد (حِلَّ الخبز واللحم والماء أو أحلّ الزنا ونحوه) كشهادة الزور واللواط (أو) أحلّ (ترك الصلاة أو) جحد (شيئًا من المحرّمات الظاهرة المجمع على تحريمها كلحم الخنزير والخمر وأشباه ذلك، أو شكّ فيه، ومثله لا يجهله) كالناشئ في قرى الإسلام (كفر)؛ لأنّه مكذِّب لله ورسوله وسائر الأمّة، (وإن استحلّ قتل المعصومين وأخذ أموالهم بغير شبهة ولا تأويل كفر)؛ لأنَّ ذلك مجمع على تحريمه معلوم بالضرورة، (وإن كان) استحلاله ذلك (بتأويلٍ كالخوارج لم يحكم بكفرهم، مع استحلالهم دماء المسلمين وأموالهم متقرّبين بذلك إلى الله»[4].

---

(١) المناويّ، محمّد، فيض القدير، ج٦، ص٢١.

(٢) ابن قدامة، عبد الرحمن، الشرح الكبير، ج١٠، ص٧٥.

(٣) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج١، ص٨.

(٤) البهوتي، منصور، كشاف القناع، تحقيق محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل الشافعيّ، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧م، ج٦، ص٢١٩.

وتقدَّم أنَّ المناويّ في فيض القدير نقل عن المظهر تفسيره للكفر في بعض الأحاديث السابقة بقوله: «المراد أنَّ من فعل هذه المذكورات واستحلّها فقد كفر»[1].

وعن المطلب نفسه ورد في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء: «قال جمهور العلماء إن جحد وجوبها فهو كافر مرتدّ عن دين الإسلام...، وإن لم يجحد وجوبها لكنّه تركها كسلاً مثلاً فهو مرتكب كبيرة، غير أنَّه لا يخرج بها من ملّة الإسلام»[2].

بهذا نكون أنهينا البحث عن مدلول تلك الروايات، وتوجيه المراد منها، بما يشكّل مدخلاً لمعرفة مدى صحّة وجود ضابطة للحكم بالكفر أفادتها السُنَّة النبويَّة، إضافةً إلى الضابطة المتقدِّمة التي هي عدم الإيمان بالله وتوحيده، وعدم الإيمان برسالة النبيّ محمّد ﷺ، وهذا ما ندرسه في المبحث الآتي.

---

(١) الآبي الأزهريّ، صالح، الثمر الداني، (لا،ط)، بيروت، المكتبة الثقافيّة، (لا،ت)، ص٢٩٣.

(٢) الدويش، أحمد، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء، (لا،ط)، (لا،م)، (لا،ن)، (لا،ت)، ج٦، ص٥٣-٥٤.

أ- لم يثبت في السيرة النبويَّة من موجبات الكفر إلاَّ ما يخلّ بأحد أمرين: الاعتقاد بالله وتوحيده، والاعتقاد برسالة النبيّ محمّد ﷺ.

ب- وردت روايات معتبرة بحسب مباني المذاهب، ظاهرها الحكم بالكفر على من تحقّق فيه عنوانٌ من عناوين عديدة، إلاّ أنَّ ما يُسقط تلك الروايات من ناحية مدلولها التكفيريّ هو:

١- معارضة جملة منها مع نصوص تفيد عدم الكفر[١].

٢- معارضتها لسيرة النبيّ محمّد ﷺ في معاملته مع المسلمين.

٣- معارضتها لسيرة المسلمين العامّة.

٤- معارضتها لأحاديث تحكم بعدم كفر كلّ مسلم يقرّ بالشهادتين، على ما كان عليه من العمل[٢].

بناءً عليه، كان لا بدّ من توجيه مدلولات الروايات الموسّعة لأسباب التكفير بما يبعدها عن التكفير بالمعنى المصطلح، كأنْ تكون في مقام المبالغة والتغليظ، أو في مقام الحديث عن كفر النعمة، أو أن تُحمل على كون السبب في الكفر هو جحود ما صدر عن النبيّ ﷺ، وبالتالي يكون إنكارًا للرسالة.

---

(١) أنظر ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٥، ص ٣١٧، وج٦، ص ٢٤٠. السجستانيّ، سليمان، سنن ابن داود، ج١، ص ١٠٥. ابن قدامة، عبد الله، المغني، ج٣، ص ٣٥٧.

(٢) أنظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٤، ص ١٣٩. النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٤٢.

المبحث الثالث: ضابطة التكفير في السُّنَّة النبويَّة

تقدَّم في الفصل الأوَّل من هذا الباب أنَّ القرآن الكريم قد رسم ضابطة واضحة لسبب الحكم بالكفر وموجبه، ألا وهي عدم توحيد الله تعالى، وعدم الإيمان برسالة النبيّ محمّد ﷺ.

وفي المبحث السابق تبيَّن أنَّ السيرة النبويَّة أكَّدت تلك الضابطة؛ إذ لم يُعهد من سيرة النبيّ محمّد ﷺ أنَّه حكم بتكفير إنسانٍ، إلاّ إذا أخلَّ بضابطة التوحيد والرسالة. أمّا الأحاديث الواردة عن النبيّ ﷺ، فهي وإنْ وسَّعت من دائرة أسباب الكفر بما يتنافى مع المناخ الذي أرخى ظلاله القرآن الكريم والسيرة النبويَّة حول الإيمان والإسلام والكفر، إلاّ أنَّ المصير الموضوعيّ لتلك الأحاديث كان التوجيه بما يتلاقى مع مناخ القرآن وسيرة النبيّ ﷺ.

بقي أمرٌ لا بدَّ من بحثه، في ضوء دراسة الأحاديث السابقة، يدور حول مدى إضافة السُّنَّة النبويَّة ضابطة جديدة للتكفير تنضمّ إلى الضابطة المتقدِّمة المشار إليها أعلاه، وهو ما نبحثه في المطالب الآتية.

المطلب الأوّل: ضابطة جحود الحكم الشرعيّ

تقدَّم أنَّ محمّد بن عليّ الباقر أرسى قاعدة للحكم بالكفر بقوله: «**كلّ شيءٍ يجرّه الإقرار والتسليم، فهو الإيمان، وكلّ شيء يجرّه الإنكار والجحود، فهو الكفر**»[1]، وقد تقدَّم اعتماد الكثير من علماء المسلمين بمذاهبهم المتعدِّدة على هذه القاعدة في توجيه روايات موجبات الكفر السابقة، كما تقدَّم أنَّ هذا التوجيه ينسجم مع كون محوريَّة الكفر هي عدم الإيمان بالتوحيد ورسالة النبيّ محمّد ﷺ، إلاَّ أنَّ اعتماد جحود الحكم الشرعيّ ضابطةً للحكم بالتكفير يُردُّ عليه:

أوَّلاً: إنّنا لا نلاحظ الانسجام بين هذه الضابطة المدَّعاة من جهة، ونصّ القرآن الواضح والسيرة النبويَّة الثابتة في بعض حالات الجحود من جهة أخرى، فلو أنَّ إنسانًا أسلم حديثًا بالشهادتين في بيئة بعيدة عن المجتمع الإسلاميّ، وحينما سمع بالصلاة استنكرها وجحدها، أو أنَّه استحلَّ الخمر بسبب عدم وضوح أحكام الإسلام عنده، فهل يُحكم بكفره؟

إنَّ تبنّي الجحود في كونه ضابطة مستقلّة بحدِّ ذاتها يؤدّي إلى الإجابة بأنَّه يحكم بكفره، إلاَّ أنَّ هذا لا ينسجم مع النصّ القرآنيّ الواضح والسيرة النبويَّة الثابتة.

من هنا نلاحظ أنَّ العديد ممَّن وجّهوا روايات موجبات الكفر بالتوجيه الثالث قيَّدوه بما يُخرج الحالة السابقة من دائرة الكفر، فقد تقدَّم أنَّ الشريف المرتضى قال: «...لأنَّه لا يستحلّ الخمر والزنا مع العلم الضروريّ بأنَّ النبيّ صلّى الله عليه وآله حرَّمهما، وكان من دينه حظرهما إلاَّ من هو شاكّ في نبوّته...»[2]، بل صرَّح ابن قدامة الحنبليّ عن هذا بقوله: «لا خلاف بين أهل العلم في كفر من ترك الصلاة جاحدًا لوجوبها إذا كان ممّن لا يجهل مثله ذلك، فإنْ كان ممّن لا يعرف الوجوب

(١) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٣٨٧.

(٢) الشريف المرتضى، علم الهدى، رسائل المرتضى، ج١، ص١٥٥-١٥٦.

كحديث الإسلام، والناشئ بغير دار الإسلام، أو باديةٍ بعيدة عن الأمصار وأهلِ العلم لم يحكم بكفره»[1].

ثانيًا: إن اقتصرنا على كون المراد من الجحود هو خصوص الجحود المؤدّي إلى التكذيب بالرسالة، فإنَّ هذا يخرجه عن كونه ضابطة مستقلّة، بل يكون الجحود من مصاديق تكذيب الرسالة، وبالتالي يعود إلى الضابطة السابقة نفسها المتمحورة حول التوحيد والرسالة.

ولعلّه، لأجل ما تقدَّم، لم نجد أحدًا من العلماء تبنَّى جحود الحكم الشرعيّ ضابطة مستقلّة تنضمّ إلى الضابطة السابقة. نعم من المسلَّم به أنَّ جحود الحكم الشرعيّ إن لازم إنكار الرسالة، والتفت الجاحد إلى ذلك، فإنّه يوجب الكفر باعتباره مصداقًا للضابطة الأساسيّة المتقدِّمة.

---

(١) ابن قدامة، عبد الرحمن، الشرح الكبير، ج١٠، ص٧٥.

المطلب الثاني: ضابطة إنكار الضرورة الدينيّة

اشتهر بين العلماء وجود ضابطة للحكم بالكفر، هي إنكار الضرورة الدينيَّة، بل ذكر محسن الحكيم أنَّ كفر من كان منكرًا ضروريًّا من ضروريّات الدين «لا خلاف ظاهر فيه، بل ظاهر جماعة من الأعيان كونه من المسلَّمات»[1].

معنى الضرورة الدينيَّة

لم يرد مصطلح الضرورة الدينيَّة في آية قرآنيّة، أو حديث نبويّ لنبحث عن تفسيره باعتباره اصطلاحًا إسلاميًّا خاصًّا، بل إنَّ محمّد رضا الكلبايكانيّ نفى أن يكون للضرورة الدينيَّة اصطلاح خاصّ مختلف عن ما ورد في علم المنطق، فأهل المنطق؛ بتعبير الكلبايكانيّ «قسّموا القضايا إلى قسمين نظريّة وضروريَّة، والأُولى هي ما يحتاج إثباته إلى دليل وبرهان، ولا يمكن التصديق به بدون ذلك، نظير قولنا: العالم حادث؛ فإنَّه مترتِّب على تشكيل قياس وترتيب صغرى وكبرى حتّى يحصل الجزم به، والحكم بحدوث العالم، وأمَّا الثانية- أعني الضروريّة من القضايا- فهي ما لا حاجة في إثباته إلى ترتيب قياس، وإقامة دليل وبرهان، مثل قولنا: النار حارّة، وعلى هذا فكلّ حكم اعتقاديّ أو عمليّ في الإسلام الذي لا حاجة لنا في إثبات كونه من الإسلام، وأنّه من برامجه، إلى دليل فهو ضروريّ نظير الصلاة، بل ومثل الختان فإنّه في الشريعة الإسلاميّة من الأمور التي صارت ضروريَّة الثبوت يعلم كلّ من دخل في حوزة الإسلام، بل وغير المسلمين أيضًا أنَّه من دين النبيّ صلّى الله عليه وآله ومن خصائص المسلمين»[2].

وقد قارب الدمياطي الشافعيّ ما تقدَّم من تعريف الضرورة، إلاَّ أنَّه لم يعتبر الضرورة الدينيَّة من مصاديق الضرورة المنطقيَّة، بل شبيهة بها، فقد عرَّفها بأنَّها

---

(١) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٣٧٨.

(٢) الكلبايكانيّ، محمّد رضا، نتائج الأفكار، ص١٧٩.

الـ«معلوم من أدلّة ديننا علمًا يشبه الضروريّ الذي لا يحتاج إلى نظر واستدلال، بحيث استوى في معرفته العامّة والخاصّة»[1].

وقد صيغت تعريفات تقارب ما مرَّ، عرض منها الخونساريّ الآتي:

١- ما يعرف بالبداهة أنّه من أجزاء الدين، بحيث لو سئل عنه كلّ أحد من أهل الدين لأجاب بأنَّه منه على وجه الجزم واليقين، إلاَّ من كان جديد الإسلام، أو بعيد الدار من المسلمين.

٢- ما كان دليله واضحًا عند جميع المسلمين، بحيث لا يصحّ اختلافهم فيه بعد التفاتهم إليه.

٣- الذي يعرف العلماء المسلمون، والكافرون أنَّه جاء به نبيّنا ﷺ.

٤- ما لا يتعرّض أحد من المصنّفين في علوم الشريعة لبيان حكمه من جهة نفسه في شيء من كتبهم الاستدلاليّة، وغيرها؛ لعدِّهم ذلك من قبيل توضيح الواضحات، وإيراد القول غير المفيد، مثل: وجوب الصلوات الخمس[2].

ويتّضح، ممَّا مرَّ، الفرق بين الضرورة الدينيَّة والضرورة العامّة، فإنَّ الأخيرة هي البديهيَّة التي لا يختلف في معرفتها والتسليم بها الناس من ناحية أديانهم واتجاهاتهم الفكريَّة، بل تكون عند السويّ من الناس، بغضّ النظر عن انتمائه، بينما الضرورة الدينيَّة لا يسلّم بها إلاَّ من يكون مطّلعًا على الدين، فحديث العهد بالإسلام قد لا يكون مطّلعًا على كثير من ضرورات الإسلام بعناوينها، فضلاً عن أحكامها، ومع ذلك لا يخلّ هذا الأمر في كونها ضرورة دينيَّة.

ملاحظات على كون إنكار الضرورة الدينيَّة ضابطة

إنَّ إنكار ضرورة الدين على أنَّها ضابطةٌ للحكم بالكفر ينطلق من أحد أمرين:

---

(١) البكريّ، أبو بكر، إعانة الطالبين، ج٤، ص١٥٢.

(٢) انظر الخونساريّ، محمّد باقر، تلويح النوريات من الكلام في تنقيح الضروريات من الإسلام، (لا،ط)، (لا،م)، (لا،ن)، (لا،ت)، ص٧٨.

الأوّل: أنْ يُراد من إنكار الضرورة الدينيَّة خصوص الإنكار الذي يرجع إلى إنكار الرسالة، كما صرَّح بذلك عدد كبير من العلماء، فما لا يرجع إلى إنكار رسالة الإسلام لا يكون سببًا موجبًا للحكم بالكفر، كما في إنكار من كان بحسب تعبير الكلبايكانيّ: «جالسًا في بلاد الكفّار أو قاطنًا في البلدان النائية محرومًا ومبتعدًا عن مجالس المسلمين ومجالستهم، لا صلة له بهم، ولا ربط بينه وبينهم، وكان مسلمًا بعيدًا عن حقائق الإسلام بسيطًا، يجهل الآداب والمعارف الدينيَّة، ولا حظَّ له في الثقافة الإسلاميّة»[1]، فأضلَّه كافر بتلقينه أنَّ الصلاة الواجبة هي الدعاء فقط، فلا يجب غيره عند أوقات الصلاة، فتأثَّر هذا المسلم، فأنكر الصلاة المعهودة، فإنَّ إنكاره هذا ليس تكذيبًا للنبيّ ﷺ، وإنكارًا للشريعة، ولا يوجب الكفر، بل يبقى على إسلامه وإيمانه بالله ورسوله.

وهذا الاتجاه، وإن كانت سببيَّته للكفر صحيحة، إلاَّ أنَّه لا يصحّح كون هذا الإنكار ضابطةً خاصّةً تضاف إلى ضابطة عدم الإيمان بالتوحيد والرسالة، بل يكون إنكار الضرورة الدينيَّة من مصاديق تلك الضابطة كما قلنا ذلك في جحود الحكم الشرعيّ.

الثاني: أنْ يُراد كون إنكار الضرورة الدينيَّة سببًا مستقلاًّ للكفر، وإن لم يرجع إلى إنكار الرسالة، وقد نُسب هذا الرأي إلى أكثر العلماء[2]، إلاَّ أنَّ الظاهر كون هذه النسبة لم تكن على أساس تصريحهم بما مرَّ، بل بتحليل كلماتهم التي نلاحظ بمراجعتها عدم صحّة تلك النسبة إلى الشريحة الواسعة من العلماء، لا سيَّما أنَّ تلك الكلمات ليست على نسق واحد[3].

وتوضيح كون هذا الإنكار ضابطةً مستقلَّةً للحكم بالكفر يظهر من خلال المثال

---

(١) الكلبايكانيّ، محمّد رضا، نتائج الأفكار، ص١٦٤.

(٢) انظر بحر العلوم، محمّد، بُلغة الفقيه، تحقيق حسين بحر العلوم، ط٤، النجف، مكتبة العلمين، ١٩٨٤م، ج٤، ص١٩٦.

(٣) انظر الكلبايكانيّ، محمّد رضا، نتائج الأفكار، ص١٦٣.

الذي عرضه محمّد رضا الكلبايكانيّ قائلاً: «إنَّ من كان بعيد الدار عن حوزة نفوذ الإسلام والمسلمين، وقاطنًا في بلاد الكفر والإلحاد، فصادفه مسلم، ودعاه إلى الإسلام، ولقَّنه الشهادتين، فأثَّرت هذه الدعوة ونفذت فيه، فأقرَّ بالشهادتين، ثمَّ أمره المسلم بالصلاة التي لا شكَّ في كونها ضروريَّة في الإسلام، ولا مِرْية فيه أبدًا، فأبى منها، وأنكرها أشدّ الإنكار»[1]، فإنَّه بناءً على كون الإنكار ضابطة مستقلّة للحكم بالكفر، يُحكم بتكفير هذا الإنسان، وإن لم يكن ملتفتًا إلى أنَّ إنكاره يستلزم إنكار الرسالة.

ودليل القائلين بكون إنكار الضرورة الدينيَّة سببًا مستقلاً للكفر هو النصوص الدالّة على كون جملةٍ من الواجبات هي جزءٌ من محقِّقات الهويَّة الإسلاميّة كالرواية التي أخرجها مسلم في صحيحه عن النبيّ محمّد ﷺ: «الإسلام أنْ تشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنَّ محمّدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلاً»[2]، وكالرواية المعتبرة التي ذكرها الكلينيّ بسنده عن محمّد بن علي الباقر: «قيل لأمير المؤمنين [عليّ بن أبي طالب]: من شهد أنْ لا إله إلاّ الله، وأنَّ محمّدًا رسول الله كان مؤمنًا؟ قال: فأين فرائض الله..؟ كان عليّ يقول: لو كان الإيمان كلامًا لم ينزل فيه صوم ولا صلاة، ولا حلال ولا حرام»[3].

قال مرتضى الأنصاريّ في استدلاله بمثل ما تقدَّم من روايات على سببيّة إنكار الضروريّ بحدّ ذاته للكفر: «لا شكّ في أنّ الإسلام عرفًا وشرعًا عبارة عن التديّن بهذا الدين الخاصّ الذي يُراد منه مجموع حدود شرعيّة منجّزة على العباد، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾[4]، فمن خرج عن ذلك، ولم يتديَّن به

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٠.

(٢) النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص٢٨-٢٩. السجستانيّ، سليمان، سنن أبي داود، ج٢، ص٤١١-٤١٢. البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج٤،ص٣٢٥.

(٣) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٣٣.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٩.

كان كافرًا غير مسلم، سواء لم يتديَّن به أصلاً، أو تديَّن ببعضه دون بعض، أيَّ بعض كان، ففي صحيحة أبي الصباح الكنانيّ، قال: قلت لأبي جعفر: إنَّ عندنا قومًا يقولون: إذا شهد أنْ لا إله إلاَّ الله وأنَّ محمّدًا رسول الله صلّى الله عليه وآله فهو مؤمن، قال: فلِمَ يُضرَبون الحدود؟! ولِمَ تقطع أيديهم؟! وما خلق الله عزّ وجلّ خلقًا أكرم على الله عزّ وجلّ من المؤمن؛ لأنَّ الملائكة خدَّام المؤمنين، وأنَّ جوار الله للمؤمنين، وأنَّ الجنّة للمؤمنين، وأنّ الحور العين للمؤمنين، ثمّ قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافرًا»[1]!، فهذه الرواية واضحة الدلالة على أنَّ التشرُّع بالفرائض مأخوذ في الإيمان المرادف للإسلام، كما هو ظاهر السؤال والجواب»[2].

وخلاصة الاستدلال على السببيَّة المستقلَّة لإنكار ضرورة الدين هي أنَّ الأحاديث جعلت جملة من الفرائض من محقِّقات الإسلام، وبالتالي فإنَّ إنكارها يُخرِج من الإسلام إلى الكفر، إلاَّ أنَّه يرِدُ على هذا الاستدلال الأمور الآتية:

أوّلاً: ما أثبتناه في الفصل الأوَّل من الباب الأوَّل من أنَّ حقيقة الإسلام تتقوَّم بأمرين فقط هما: الإقرار بتوحيد الله ورسالة النبيّ محمّد ﷺ، وبالتالي فإنَّ ما ورد في الأحاديث من عناوين غير التوحيد والرسالة على أنَّه من محقِّقات الإسلام لا بدَّ من توجيهه بمعنى موائم، كتوجيه روح الله الخمينيّ للإيمان الوارد في الرواية السابقة بالإيمان الكامل الذي ينافي ترك ما فرضه الله، «فالمؤمن الذي هذه صفته، وملائكة الله خدّامه، وجوار الله له هو المؤمن الكامل، لا المرادف للمسلم الذي لا ينافي إسلامَهُ ارتكابُ المعاصي وإجراءُ الحدود عليه»[3].

ثانيًا: إنَّ الروايات التي استدلَّ بها، على فرض صحّة الإستدلال لا تتواءم نتيجتها مع الضرورة الدينيَّة بحسب المعنى المتقدِّم، بل مآلها إمَّا إلى تحديد الضرورة

(١) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٣٣.

(٢) الأنصاريّ، مرتضى، كتاب الطهارة، (لا،ط)، قم، مؤسّسة آل البيت، (لا،ت)، ج٢، ص٣٥٥.

(٣) الخمينيّ، روح الله، كتاب الطهارة، ج٣، ص٣٢٠.

وحصرها بالعناوين التي وردت فيها بحيث يَخرُج غيرُها عن كونه ضروريًّا، وهذا غير صحيح، للعلم بوجود ضروريّات أخرى، وإمَّا إلى اعتبار تلك العناوين الواردة فيها من باب الأمثلة لعنوان أوسع، إلاَّ أنَّه لا دليل على كون العنوانْ الأوسع هو الضرورة الدينيَّة؛ إذ لعلّه أيُّ حرام معلوم يرتكب، أو أيُّ واجب معلوم يُترك، وإنْ لم يكن ضروريًّا.

ثالثًا: إنَّ تلك الروايات متعارضة مع روايات أخرى حدَّدت قاعدةً للحكم بالكفر هي خلفيَّة الجحود والإنكار التي يحملها الفاعل للحرام، أو التارك للواجب، بدون أن يكون فعل الحرام أو ترك الواجب من موجبات الكفر، كما تقدَّم ذلك. ومن تلك الروايات ما رواه الشيعة بسندٍ معتبر عن محمّد بن عليّ الباقر: «كلّ شيء يجرّه الإقرار والتسليم فهو الإيمان، وكلّ شيء يجرّه الإنكار والجحود فهو الكفر»[1]، وعن جعفر بن محمّد الصادق: «لو أنَّ العباد إذا جهلوا وقفوا، ولم يجحدوا لم يكفروا»[2]، وعنه أيضًا: «...ولا يخرجه إلى الكفر إلاَّ الجحود والاستحلال، أن يقول للحلال: هذا حرام، وللحرام: هذا حلال، ودان بذلك، فعندها يكون خارجًا من الإيمان والإسلام إلى الكفر»[3].

فهذه النصوص تخرج غير الجاحد والمنكر من دائرة الكفر، وإن ترك واجبًا ضروريًّا من ضروريّات الدين كالصلاة، أو فعل محرَّمًا من المحرَّمات الضروريَّة في الدين كشرب الخمر، طالما هو لا ينكر ويجحد حكمهما.

إنَّ ما تقدَّم ينتج بشكل واضح أنْ لا دليل على أنَّ إنكار الضرورة الدينيَّة سبب مستقلّ للحكم بالكفر، ليضاف إلى محوريَّة التوحيد والرسالة في كون عدم الإيمان بهما أو إنكارهما يؤدّي إلى الحكم بالكفر.

---

(١) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٣٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص٣٨٨.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٢٧.

المطلب الثالث: ضابطة إنكار الإجماع

ذكر العديد من العلماء كون إنكار الإجماع سببًا للكفر[١]، وقد أطلق البعض هذا العنوان بما يجعله ضابطة للحكم بالكفر، كما نسب النوويّ ذلك إلى الرافعيّ الذي قال: «أطلق الإمام الرافعيّ القول بتكفير جاحد المجمع عليه»[٢]، بينما قيَّد العديد من العلماء إنكار الإجماع بعناوين إضافيّة من قبيل أن يكون مشتهرًا في الدين حتّى صار ضروريًّا، أو أن يكون من أمور الإسلام الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواصّ والعوامّ كالصلاة، أو أن يكون فيه نصٌّ متواتر[٣] الخ.

والسبب في هذه القيود هو أنَّ عنوان إنكار الإجماع لم يرد في آية أو رواية بما يتيح له أن يكون ضابطةً للحكم بالكفر، بل إنَّ بعض المحقِّقين وجَّهوا انتقادًا لاذعًا لمن يحكم بالكفر بناءً على مخالفة الإجماع، قال فخر الدين الرازيّ «والعجب من الفقهاء أنّهم أثبتوا الإجماع بعمومات الآيات والأخبار، وأجمعوا على أنَّ المنكر لما تدلّ عليه هذه العمومات لا يكفر، ولا يفسق إذا كان ذلك الإنكار لتأويل، ثمَّ يقولون: الحكم الذي دلّ عليه الإجماع مقطوع به، ومخالفه كافر أو فاسق، فكأنَّهم قد جعلوا الفرع أقوى من الأصل، وذلك غفلة عظيمة»[٤].

ولا يخفى أنَّ الإجماع في أفضل حالاته يتعلَّق بما يكون ضرورة دينيَّة، إنْ قبلنا بالتداخل بين الإجماع وهذه الضرورة، وإلاّ فإنَّ سقفه الأعلى سيكون ما هو أدنى من الضرورة الدينيَّة. وبما أنَّ إنكار الضرورة الدينيَّة لم يثبت كونه ضابطة للحكم بالتكفير، فمن بابٍ أولى أن يكون الإجماع كذلك؛ لذا فإنَّ أقصى ما يمكن أن يقال في الإجماع هو أنَّ إنكاره يؤدِّي إلى الكفر في حال كونه يؤدّي إلى إنكار الرسالة، وكان المنكر يعلم بأنَّ ما أنكره هو من رسالة الإسلام، ومع ذلك أنكره.

---

(١) انظر العبد اللطيف، عبد العزيز، نواقض الإيمان، ص٢٤٤- ٢٤٥ .

(٢) النوويّ، مُحيي الدين، روضة الطالبين، (لا،ط)، بيروت، دار الكتب العلميّة، (لا،ت)، ج١، ص٦٦٧.

(٣) انظر العبد اللطيف، عبد العزيز، نواقض الإيمان، ص٢٤٤.

(٤) الرازيّ، فخر الدين، المحصول، تحقيق طه العلوانيّ، ط٢، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤١٢هـ، ج٤، ص٥٠.

خلاصة المبحث الثالث

بعد ثبوت أنّ عدم الإيمان بتوحيد الله، وعدم الإيمان برسالة النبيّ محمّد ﷺ هو ضابطةٌ أرساها القرآن الكريم، وأكّدتها السيرة النبويَّة، للحكم بالكفر، جرى البحث عن ضابطة أخرى أضافتها السُّنَّة النبويَّة إلى تلك الضابطة، وفي هذا الإطار تُطرح العناوين الآتية:

١- جحود الحكم الشرعيّ، ونوقش أنّه إن أُريد منه ما يرجع إلى إنكار الرسالة، فهو ليس ضابطة مستقلّة، وإن أُريد كونه بنفسه سببًا للحكم بالكفر، فالجواب أنّه قد يتحقّق الجحود من دون إنكار الرسالة، وهو لا يؤدّي إلى الحكم بالكفر.

٢- إنكار الضرورة الدينيّة، ونوقش بأنّه إنْ أُريد منه ما يرجع إلى إنكار الرسالة، فحاله كما تقدَّم، وإن أُريد كونه ضابطة مستقلّة، فإنَّ النصوص لا تفيد ذلك[١]، بل إنَّ بعض النصوص تخرج غير الجاحد من دائرة الكفر[٢].

٣- إنكار الإجماع، ونُوقش في كون أعلى رُتَبِه هو ما يتعلَّق بإنكار الضرورة الدينيَّة، فالنقاش المتقدِّم يشمله.

---

(١) فما تقدّم في الفصل الأوّل من الباب الأوّل يثبت أنّ حقيقة الإسلام تتقوّم بأمرين فقط هما: الإقرار بتوحيد الله تعالى، ورسالة محمّد ﷺ، أمّا غيرهما فلا بدّ أن يوجَّه توجيهًا مناسبًا لتلك النتيجة.

(٢) أنظر الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص ٣٨٧ و٣٨٨.

المبحث الرابع: الأصل في تطبيق ضابطة التكفير

ثبت أنَّ ضابطة التكفير تنحصر في عدم الإيمان بتوحيد الله تعالى ورسالة النبيّ محمّد ﷺ، وأنَّ كلّ عقيدة أو عمل لا يُخرِج من الإسلام الظاهريّ إلاَّ إذا أخلَّ بأحد عنصري هذه الضابطة، إلاَّ أن تطبيق هذه الضابطة بحاجة إلى دقّة بالغة، فما لم يتيقَّن من الإخلال بأحد هذين العنصرين، فإنَّ الأصل هو حرمة الحكم بالكفر؛ وذلك للخطورة البالغة في هذا الحكم الذي تتعلَّق آثاره بالفرد والمجتمع. فالحكم على مسلم بالكفر يؤدّي، كما تقدَّم، إلى انفصال زوجته عنه، ومنعه من الميراث، بل إلى قتله باعتباره مرتدًّا؛ لذا فإنَّ الحكم بالكفر إنْ لم يكن على الأسس السليمة، فهو يُعدّ من أشنع الكبائر وأفظعها، وبالتالي يحتاج إلى دراسة معمَّقة دقيقة تُسوِّغ إخراج المسلم من إسلامه الثابت بالشهادتين، فلا يكفي مجرَّد الشكّ أو الظنّ لتطبيق ذلك الحكم ذي الخطورة الفائقة.

بناءً على ما تقدَّم، وردت أحاديث نبويَّة عديدة تحرِّم على المسلم أن يكفِّر المسلم من دون علمٍ بيِّنٍ تحريمًا غليظًا نعرض قسمًا منها:

نصوص تحريم التكفير

١- روى البخاريّ بسنده عن النبيّ محمّد ﷺ: «إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر، فقد باء به أحدهما»[١].

وظاهر هذا الحديث أنَّ الهاء في «به» ترجع إلى الكفر، أي باء بالكفر أحدهما، بمعنى أنَّ الذي قيل له: يا كافر، إنْ كان كافرًا فالقائل صادق، وإلاَّ فقد كفر القائل.

وقد تقدَّم أنَّ الكفر هنا لا بدَّ أن يوجَّه معناه إلى غير الكفر المصطلح، لذا قال السيوطيّ: «قيل: المعنى يؤول به إلى الكفر؛ لأنَّ المعاصي بريد الكفر، ويُخاف على المُكثِر منها أن يكون عاقبة شؤمها المصير إليه»[٢]، وفسَّره ابن عبد البرّ بتحمّل

(١) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٧، ص٩٧. الترمذيّ، محمّد، سنن الترمذي، ج٤، ص١٣٢. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٢، ص٤٧.

(٢) السيوطيّ، جلال الدين، الديباج على صحيح مسلم، ج١، ص٨٢.

الوزر، وعلّق عليه بقوله: «وهذا غاية في التحذير من هذا القول، والنهي عن أن يقال لأحد من أهل القبلة: يا كافر»[1].

٢- روى البخاريّ في الأدب المفرد حديثًا عن النبيّ يفسِّر الرواية السابقة بما ذكرناه وهو: «**إذا قال للآخر: كافر، فقد كفر أحدهما، إنْ كان الذي قال له كافرًا، فقد صدق، وإن لم يكن كما قال له، فقد باء الذي قاله له بالكفر**»[2].

٣- روى ابن عبد البرّ بسنده عن النبيّ محمّد ﷺ: «**من رمى مؤمنًا بكفر، فهو كقتله**»[3].

٤- روى ابن راهويه بسنده عن النبيّ محمّد ﷺ: «**لا يجتمع رجلان في الجنّة أحدهما قال لأخيه: يا كافر**»[4].

٥- روى البخاريّ في الأدب المفرد بسنده عن النبيّ محمّد ﷺ: «**ما من مسلمَيْن إلاّ بينهما من الله عزّ وجلّ سِتْر، فإذا قال أحدهما لصاحبه كلمةَ هَجْرٍ، فقد خرق ستر الله، وإذا قال أحدهما للآخر: أنت كافر، فقد كفر أحدهما**»[5].

٦- روى الصدوق بسنده عن النبيّ ﷺ: «**إذا قال المؤمن لأخيه: أفّ، انقطع ما بينهما، فإذا قال له: أنت كافر كفر أحدهما**»[6].

٧- عن أبي ذرّ أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**من دعا رجلاً بالكفر، أو قال: يا عدوّ الله، وليس كذلك إلاّ حار عليه**»[7]، أي رجع عليه.

---

(١) ابن عبد البرّ، يوسف، التمهيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمّد عبد الكبير البكريّ، (لا،ط)، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الاجتماعيّة، ١٣٨٧هـ، ج١٧، ص٢٢.

(٢) البخاريّ، محمّد، الأدب المفرد، ط١، بيروت، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، ١٩٨٦، ص٩٩.

(٣) ابن عبد البرّ، يوسف، التمهيد، ج١٧، ص٢٢.

(٤) ابن راهويه، اسحاق، مسند اسحاق بن راهويه، تحقيق عبد الغفور عبد الحقّ، ط١، المدينة المنورة، مكتب الإيمان، ١٤١٢هـ، ج١، ص٤٣٤.

(٥) البخاريّ، محمّد، الأدب المفرد، ص٦٨.

(٦) الصدوق، محمّد، الخصال، ص٦٢٣.

(٧) النووي، زكريا، رياض الصالحين، ط٢، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩١ م، ص٦٧١.

٨- روى الهيثميّ بسنده عن النبيّ ﷺ: «...**إنَّ بني إسرائيل افترقوا إلى إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، كلّهم على الضلالة إلاّ السواد الأعظم.** قالوا: يا رسول الله، مَن السواد الأعظم؟ قال ﷺ: **من كان على ما أنا عليه أنا وأصحابي، من لم يمارِ في دين الله، ولم يكفِّر أحدًا من أهل التوحيد بذنب غفر له،** ثمّ قال ﷺ: **إنَّ الإسلام بدأ غريبًا، وسيعود غريبًا.** قالوا: يا رسول الله، ومن الغرباء؟ قال ﷺ: **الذين يصلحون إذا فسد الناس، ولا يمارون في دين الله، ولا يكفِّرون أحدًا من أهل التوحيد بذنب**»[١].

٩- روى أبو داود بسنده عن النبيّ ﷺ أنَّه قال: «**ثلاث من أصل الإيمان: الكفُّ عمَّن قال لا إله إلاَّ الله، ولا تكفِّره بذنب، ولا تخرجه من الإسلام بعمل، والجهادُ ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمّتي الدجّال، لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل، والإيمانُ بالأقدار**»[٢].

١٠- روى الهيثميّ بسنده عن النبيّ ﷺ: «**كفّوا عن أهل لا إله إلاّ الله، لا تكفّروهم بذنب من أكفر أهل لا إله إلاّ الله، فهو إلى الكفر أقرب**»[٣].

١١- في المصدر السابق عن عليّ وجابر، قالا: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «**بُني الإسلام على ثلاثة: أهل لا إله إلاَّ الله، لا تكفّروهم بذنب، ولا تشهدوا عليهم بشرك، ومعرفة المقادير خيرها وشرّها من الله، والجهاد ماض إلى يوم القيامة مذ بعث الله محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم إلى آخر عصابة من المسلمين**»[٤].

---

(١) الهيثميّ، علي، مجمع الزوائد، ج٧، ص٢٥٩. ورواه الطبرانيّ، سليمان، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، دار إحياء التراث العربيّ، (لا.ت)، ج٨، ص١٥٢. المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمال، ج٣، ص٦٤٥.

(٢) السجستانيّ، سليمان، سنن أبي داود، ج١، ص٥٦٩. البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج٩، ص١٥٦. الموصلي، ابو يعلى، مسند أبي يعلى، ج٧، ص٢٨٧-٢٨٨. المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمّال، ج١٥، ص٨١١. المناوي، محمّد، فيض القدير، ج٣، ص٣٨٦.

(٣) الهيثميّ، علي، مجمع الزوائد، ج١، ص١٠٦-١٠٧.

(٤) المصدر السابق نفسه.

١٢- في المصدر السابق بسنده عن النبيّ ﷺ أنَّه قال: «**لا تكفّروا أحدًا من أهل القبلة بذنب، وإنْ عملوا بالكبائر...**»[١].

أقوال العلماء المسلمين في أصالة حرمة التكفير

إنَّ ما تقدَّم من خطورة التكفير، وما ورد من نهي عنه، دعا العلماء المسلمين إلى التأكيد على التحرُّز منه، والابتعاد عنه، لكون أصالة عدم التكفير هي الحاكمة ما لم يحصل يقين بيِّن بانطباق ضابطة التكفير، ونعرض هنا جملة من أقوال العلماء في ذلك:

قال الغزاليّ الشافعيّ على ما نقله عنه الشوكانيّ: «والذي ينبغي الاحتراز عن التكفير ما وجد إليه سبيلاً؛ فإنَّ استباحة الدماء والأموال من المصلّين إلى القبلة المصرّحين بالتوحيد خطر، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك دم مسلم»[٢].

قال الشوكانيّ الشافعيّ: «اعلم أنّ الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام، ودخوله الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقوم عليه إلاَّ ببرهانٍ أوضح من شمس النهار؛ فإنّه قد ثبت في الأحاديث الصحيحة المرويّة من طريق جماعة من الصحابة أنَّ مَنْ قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما، هكذا في الصحيح، وفي لفظ آخر في الصحيحين وغيرهما: من دعا رجلاً بالكفر، أو قال: عدوّ الله، وليس بذلك إلاّ حار عليه، أي رجع، وفي لفظ في الصحيح: فقد كفر أحدهما. ففي هذه الأحاديث، وما ورد موردها أعظم زاجر، وأكبر واعظ عن التسرّع في التكفير، وقد قال الله عزّ وجال: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا﴾[٣]، فلا بدَّ من شرح الصدر بالكفر، وطمأنينة القلب به، وسكون النفس إليه، فلا اعتبار بما يقع من طوارق عقائد

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص١٠٦-١٠٧.

(٢) الشوكانيّ، محمّد، نيل الأوطار، ج٧، ص٣٥٢، ونقله أيضًا ابن حجر العسقلاني، أحمد، فتح الباري، ط٢، بيروت، دار المعرفة، (لا،ت)، ج١٢، ص٢٦٨.

(٣) سورة النحل، الآية ١٠٦.

الشرّ، لا سيّما الجهل بمخالفتها لطريقة الإسلام إلى ملّة الكفر، ولا اعتبار بلفظٍ تلفَّظ به المسلم يدلّ على الكفر، وهو لا يعتقد معناه»[1].

وقال الشوكانيّ أيضًا: «...حكى إمام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعيّ ترك التكفير، وقال: إنّما يكفر من جهل وجود الربّ، أو علم وجوده، ولكن فَعَل فعلاً، أو قال قولاً أجمعت الأمّة على أنّه لا يصدر إلاَّ عن كافر... واعلم أنَّ التكفير لمجتهدي الإسلام بمجرَّد الخطأ في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل عقبة كؤود، ولا يصعد إليها إلاَّ من لا يبالي بدينه، ولا يحرص عليه؛ لأنَّه مبنيّ على شفا جرف هار، وعلى ظلماتٍ بعضها فوق بعض، وغالب القول به ناشئ عن العصبيّة، وبعض ناشئ عن شُبَه واهية ليست من الحجّة في شيء، ولا يحلّ التمسّك بها في أيسر أمرٍ من أمور الدين، فضلاً عن هذا الأمر الذي هو مزلَّة الأقدام ومدحضة كثيرٍ من علماء الإسلام»[2].

وقال الدمياطيّ الشافعيّ: «(تنبيه: ينبغي للمفتي) أي يتعيّن عليه (أن يحتاط) أي أن يسلك طريق الاحتياط في الإفتاء بتكفير أحد، فلا يفتي بذلك إلاَّ بعد الفحص الشديد، واليقين السديد (لعظم خطره) أي التكفير»[3].

ونقل عبد الحسين شرف الدين عن العارف الشعرانيّ «أنّه رأى بخطّ الشيخ شهاب الدين الأذرعيّ صاحب القوت سؤالاً قدَّمه إلى شيخ الإسلام تقي الدين السبكيّ [الشافعيّ]، وصورته: ما يقول سيّدنا ومولانا شيخ الإسلام في تكفير أهل البدع والأهواء؟ قال: فكتب إليه: اعلم يا أخي أنَّ الإقدام على تكفير المؤمنين عَسِرٌ جدًّا، وكلّ مَنْ في قلبه إيمانٌ يستعظم القول بالتكفير والبدع، مع قولهم: «لا إله إلاَّ الله، محمّد رسول الله»؛ فإنَّ التكفير أمر هائل عظيم الخطر»[4].

---

(١) الشوكانيّ، محمّد، السيل الجرَّار المتدفّق على حدائق الأزهار، (لا.ط)، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص٥٧٨.

(٢) الشوكانيّ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ١٩٧٣، ص٢٦٠.

(٣) البكريّ، أبو بكر، إعانة الطالبين، ج٤، ص١٥٦.

(٤) شرف الدين، عبد الحسين، الفصول المهمّة في تأليف الأمّة، ص٣٢.

وذكر القاضي عيَّاض المالكيّ في حديثه عن سؤالٍ حول التكفير توجّه لأبي محمّد عبد الحقّ: «وكان سأله عن المسألة، فاعتذر له بأنَّ الغلط منها يصعب؛ لأنَّ إدخال كافر في الملّة، وإخراج مسلم عنها عظيم في الدين، وقال غيرهما من المحقّقين: الذي يجب الاحتراز من التكفير في أهل التأويل؛ فإنّ استباحة دماء المصلّين الموحّدين خطر، والخطأ في ترك ألف كافر أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم واحد، وقد قال صلّى الله عليه وسلّم: (فإذا قالوها يعني الشهادة، عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله)[1]، فالعصمة مقطوع بها مع الشهادة، ولا ترتفع ويستباح خلافها إلاَّ بقاطع، ولا قاطع من شرع ولا قياس عليه، وألفاظ الأحاديث الواردة في الباب معرَّضة للتأويل»[2].

وقال ابن عبد البرّ المالكيّ: «ومن وجهة النظر الصحيح الذي لا مدفع له أنَّ كلّ من ثبت له عقد الإسلام في وقتٍ، بإجماعٍ من المسلمين، ثمّ أذنب ذنبًا، أو تأوّل، فاختلفوا بعدُ في خروجه من الإسلام، لم يكن لاختلافهم بعد إجماعهم معنىً يوجب حجّة، ولا يخرج من الإسلام المتّفق عليه إلاَّ باتفاقٍ آخر، أو سُنَّة ثابتةٍ لا معارض لها، وقد اتفق أهل السُّنَّة والجماعة، وهم أهل الفقه والأثر على أنَّ أحدًا لا يخرجه ذنبه، وإنْ عظم من الإسلام، وخالفهم أهل البدع، فالواجب في النظر أن لا يُكفَّر إلاَّ إذا اتفق الجميع على تكفيره، أو قام على تكفيره دليلٌ لا مدفع له من كتاب أو سُنَّة»[3].

ونقل نور الله التستريّ عن بعض فضلاء أهل السُّنَّة في شرحه لكتاب الشفا للقاضي عيّاض المالكيّ في كلامه عن التكفير «... يتعيّن عنه الإبعاد؛ لأنّه أمر عظيم الخطر، مهول في الدين القويم، تحسبونه هيّنًا، وهو عند الله عظيم، إذ

---

(١) الشوكانيّ، محمّد، نيل الأوطار، ج١، ص٣٦٧.

(٢) القاضي، عيَّاض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م، ج٢، ص٢٧٧.

(٣) ابن عبد البرّ، يوسف، التمهيد، ج١٧، ص٢٢.

هـو عبارة عن الإخبار عن شـخص أنَّ عاقبته في الآخرة هو العقوبـة الدائمة، وأنّه في الدنيا مباح الدم والمال لا يمكَّن من مسـلمة، ولا يجري عليه أحكام الإسلام في حياته، وبعد مماته، والخطأ في ترك ألف كافر أهون عند الله من الخطأ في سـفك محجمة من دم مسلم»[1].

وقال الشريف الجرجانيّ الحنفيّ: «... فثبت أنَّ أصول الإسلام جليَّة، وأنَّ أدلّتها مجملة واضحة، فلذلك لم يبحث عنها، بخلاف المسائل التي اختلف فيها؛ فإنَّها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الأصول، بل أكثرها ممّا ورد في الكتاب والسُّنَّة ممّا يتخيّله المبطل معارضًا لما يحتجّ به المحقّ فيها، وكلّ واحد منهما يدّعي أنَّ التأويل المطابق لمذهبه أولى، فلا يمكن جعلها ممّا يتوقّف عليه صحّة الإسلام، فلا يجوز الإقدام على التكفير؛ إذ فيه خطر عظيم»[2].

وقال ابن نجيم المصريّ الحنفيّ: «في جامع الفصولين روى الطحاويّ عن أصحابنا: لا يُخرِجُ الرجلَ من الإيمان إلاَّ جحود ما أدخله فيه، ثمّ ما تيقَّن أنّه ردّة يحكم بها، وما يشكّ أنَّه ردّة لا يحكم بها؛ إذ الإسلام الثابت لا يزول بشكّ، مع أنَّ الإسلام يعلو، وينبغي للعالم إذا رُفِع إليه هذا أنْ لا يبادر بتكفير أهل الإسلام، مع أنَّه يقضي بصحّة إسلام المكرَه. أقول: قدَّمتُ هذه لتصير ميزاناً فيما نقلته في هذا الفصل من المسائل؛ فإنَّه قد ذُكِر في بعضها أنَّه كفر، مع أنَّه لا يكفر على قياس هذه المقدِّمة، فليتأمَّل اهـ[3]. وفي الفتاوى الصغرى: الكفر شيء عظيم، فلا أجعل المؤمن كافرًا متى وجدتُ روايةً أنّه لا يكفر»[4].

وقال ابن عابدين الحنفيّ: «إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد

---

(1) التستريّ، نور الله، الصوارم المهرقة في جواب الصواعق المحرقة، تحقيق جلال الدين المحدِّث، (لا.ط)، قم، نهضت، ١٣٦٧ هـ.ش، ص٢٣٣.

(2) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٤٠.

(3) اهـ رمز يراد منه: انتهى.

(4) ابن نجيم، زين العابدين، البحر الرائق، ج٥، ص٢١٠.

يمنعه فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسينًا للظنّ بالمسلم»[١].

وقال جعفر كاشف الغطاء: «لو بنينا على أنَّ كلّ ما أُطلق عليه اسم الكفر يكون مكفِّرًا لم تنجُ إلاَّ شرذمة قليلة من الورى... ولنادت الخطباء بذلك على رؤوس الأشهاد، ولشاع ذلك في أقاصي البلاد، مع أنَّ المعهود من سيرة النبيّ والصحابة والتابعين وتابعي التابعين معاملة الناس على الاكتفاء بإظهار الشهادتين. وليس غرضي أنَّه لا طريق للكفر سوى ذلك، ولكن يستفاد منها أنَّه بعد إظهار الشهادتين يُبنى على الإسلام ما لم يعمل شيئًا ينافيه، ولا حاجة إلى التجسّس، بل نهى الله عنه»[٢].

الاحتياط في تكفير المعيَّن

من المعروف عن مذهب ابن تيميَّة توسعته لدائرة التكفير بين المسلمين، لكنَّه ميَّز بين نوعين من التكفير: التكفير على العموم، وتكفير المعيَّن، ومثال الأوَّل قولهم: من قال: إنَّ القرآن مخلوق، أو إنَّ الله لا يُرى في الآخرة، فقد كفر، ومصداق الثاني هو تكفير الفرد القائل بذلك، ومع أنَّ ابن تيميَّة وسَّع من نطاق التكفير من النوع الأوَّل، إلاَّ أنَّه دعا إلى الاحتياط في تكفير المعيَّن، فقال: «فقد يكون الفعل أو المقالة كفرًا، ويطلق القول بتكفير من قال تلك المقالة، أو فعل ذلك الفعل، ويقال: من قال كذا، فهو كافر، أو من فعل كذا، فهو كافر، لكن الشخص المعيَّن الذي قال ذلك القول، أو فعل ذلك الفعل لا يُحكم بكفره حتّى تقوم عليه الحجّة التي يكفر تاركها، وهذا الأمر مطَّرد في نصوص الوعيد عند أهل السُّنَّة والجماعة، فلا يشهد على معيَّن من أهل القبلة بأنَّه من أهل النار؛ لجواز أن لا يلحقه؛ لفوات شرط أو لثبوت مانع»[٣].

---

(١) ابن عابدين، محمّد، حاشية ردّ المختار، ج٤، ص٤٠٨.

(٢) كاشف الغطاء، محمّد الحسين، العبقات العنبريّة في الطبقات الجعفريّة، تحقيق جودت القزوينيّ، ط١، بيروت، بيسان، ١٩٩٨م، ص٥٣٦-٥٣٩.

(٣) قاسم، عبد الرحمن ومحمّد (ابنه)، مجموع فتاوى ابن تيميَّة، ط١، (لا.م)، (لا.ن)، ١٣٩٨هـ، ج٣٥، ص١٦٥.

الترجمة التطبيقيّة للاحتياط في تكفير المسلم

بناءً على ما تقدَّم من انحصار الحكم بالكفر على عدم أو إنكار التوحيد ورسالة النبيّ محمّد ﷺ، وأنَّ غير ذلك لا يؤدِّي إلى التكفير إلاَّ إذا رجع إلى الإخلال بأحد هذين العنصرين، وبناءً على ما تقدَّم من لزوم الاحتياط في الحكم بالكفر، فإنَّ رجوع القول أو الفعل إلى إنكار توحيد الله أو تكذيب رسالة محمّد ﷺ بحاجة إلى إثبات واضح وبيِّن بكون ذلك الفعل أو تلك المقالة تستدعي إنكار التوحيد أو الرسالة، وبأنَّ صاحب الفعل أو المقالة ملتفت إلى تلك الملازمة، ومع التفاته هذا صدر عنه ما يستلزم إنكار أحدهما، وإلاَّ فإنَّ من أقرَّ بالشهادتين يبقى على إسلامه، وتُطبَّق عليه جميع آثاره، وما تقدَّم هو منطلق كبار العلماء في فتاواهم المتعلِّقة بالتكفير.

قال ابن حزم: «وذهبت طائفة إلى أنّه لا يكفر، ولا يفسق مسلم بقولٍ قاله في اعتقاد أو فتياء، وأنّ كلّ من اجتهد في شيء من ذلك فدان بما رأى أنّه الحقّ، فإنّه مأجور على كلّ حال، إن أصاب فأجران وإن أخطأ فأجرٌ واحد. قال: وهذا قول ابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعيّ وسفيان الثوريّ وداود بن عليّ، وهو قول كلّ من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة (رض) لا نعلم منهم خلافًا في ذلك أصلاً...»[1].

وقال محمّد كاظم اليزديّ: «المراد بالكافر من كان منكراً للألوهيَّة أو الرسالة، أو ضروريًّا من ضروريّات الدين مع الالتفات إلى كونه ضروريًّا بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة»[2].

وقال روح الله الخمينيّ: «الكافر، وهو من انتحل غير الإسلام، أو انتحله وجحد ما يعلم من الدين ضرورة، بحيث يرجع جحوده إلى إنكار الرسالة، أو تكذيب النبيّ ﷺ، أو تنقيص شريعته المطهَّرة...»[3].

---

(١) شرف الدين، عبد الحسين، الفصول المهمّة في تأليف الأمّة، ص٣٧-٣٨.

(٢) اليزديّ، محمّد كاظم، العروة الوثقى، ط٢، بيروت، الأعلميّ، ١٩٨٤م، ج١، ص٦٧.

(٣) الخمينيّ، روح الله، تحرير الوسيلة، ط٢، النجف، دار الكتب العلميّة، ١٣٩٠هـ، ج١، ص١١٥.

وقال أبو القاسم الخوئيّ: «الكافر، وهو من لم ينتحل دينًا، أو انتحل دينًا غير الإسلام، أو انتحل الإسلام وجحد ما يعلم أنّه من الدين الإسلاميّ، بحيث رجع جحده إلى إنكار الرسالة...»[1].

موانع التكفير

بناءً على ما تقدَّم، لا يجوز الحكم بالتكفير إلاَّ بعد التأكّد من ملازمة قول المسلم أو فعله لإنكار التوحيد أو الرسالة، فأيّ أمرٍ يخلّ بتلك الملازمة يكون مانعًا من التكفير، ومن أمثلة ذلك:

١- الجهل

تقدَّم أنَّ المسلم حديثَ العهد بالإسلام قد يصرِّح بإنكار الصلاة، بسبب جهله بتشريعها، فإنَّه لا يحكم بكفره؛ لكون جهله مانعًا من سريان تلك الملازمة، وبالتالي فإنَّ إنكاره لا يعود إلى تكذيب رسالة محمّد ﷺ. قال السبزواريّ: «لو ادّعى المستحلّ شبهة محتملة في حقّه كدعوى عدم علمه بالوجوب ممّن احتمل ذلك في حقِّه كالساكن في بادية نائية عن بلاد المسلمين... لم يحكم بكفره»[2].

٢- الخطأ

قد يكون المسلم عالمًا، إلاَّ أنَّه يصدر عنه قول الكفر خطأً من دون قصد، وكذلك إذا فعل فعلاً يتنافى مع التصديق برسالة محمّد ﷺ من باب الخطأ، فإنّه لا يحكم بكفره؛ لكون ما قاله أو فعله لا يلزم منه التكذيب بالرسالة.

٣- الشبهة

وحالها حال الجهل والخطأ.

---

(١) الخوئيّ، أبو القاسم، منهاج الصالحين، ط٢٨، قم، مدينة العلم، ١٤١٠هـ، ج١، ص١٠٧.

(٢) السبزواريّ، محمّد باقر، كفاية الأحكام، تحقيق مرتضى الواعظي الأراكي، ط١، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٢٣هـ، ج١، ص١٢٤.

٤- النسيان

وحاله حال ما تقدَّم.

٥- الإكراه

قد يُجبَر المسلم على النطق بكلمة الكفر، فينطق بها مكرَهًا، كما حدث ذلك مع الصحابيّ عمّار بن ياسر الذي برّأه الله تعالى من الكفر بقوله عزّ وجلّ: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ ﴾[1]، وعلّة براءته أنَّ كلمة الكفر التي نطق بها لم تؤثر في تصديقه بالله ورسوله ﷺ، وقد عقَّبت الآية السابقة على ما مرَّ بما يعبِّر عن الارتباط المطلوب بين القول أو الفعل من جهة والاعتقاد من جهة أخرى لتصحيح الحكم بالكفر، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[2]. وهذا يعني أنَّ قضيّة الكفر مرتبطة بعقيدة القلب، فطالما لم يثبت ربطٌ بين الفعل أو القول وإنكار القلب يبقى المسلم في أحكامه كسائر المسلمين من ناحية تطبيق آثار الإسلام.

أئمّة المذاهب وأصالة عدم التكفير

إنَّ ما تقدَّم من النتائج حول محقِّقات الإسلام والإيمان، ومحقِّقات الكفر وموانعه، والاحتياط في الحكم به دعا أكثر أئمّة المذاهب وعلمائها إلى إبعاد المسلمين عن التكفير من خلال الحكم بإسلام من نطق بالشهادتين إلاّ من اسُتثني ممّن ثبت إنكاره لإحداهما، وهذا ما نعرضه من خلال الشهادات الآتية:

قال عبد الحسين شرف الدين الشيعيّ الإماميّ: «في يسير من نصوص أئمّتنا عليهم الصلاة والسلام في الحكم بإسلام أهل السُّنَّة، وأنّهم كالشيعة في كلّ أثر يترتّب على مطلق المسلمين، وهذا في غاية الوضوح من مذهبنا لا يرتاب فيه ذو

---

(١) سورة النحل، الآية ١٠٦.

(٢) المصدر السابق نفسه.

اعتدال منّا، ولذا لم نستقْصِ ما ورد من هذا الباب؛ إذ ليس من الحكمة توضيح الواضحات»[1].

ومن تلك النصوص التي يشير إليها شرف الدين ما رواه الكافي بسنده عن هاشم صاحب البريد: «قال: كنت أنا ومحمّد بن مسلم وأبو الخطّاب مجتمعين، فقال لنا أبو الخطاب: ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر؟ فقلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، فقال أبو الخطّاب: ليس بكافر حتّى تقوم عليه الحجّة، فإذا قامت عليه الحجّة فلم يعرف فهو كافر، فقال له محمّد بن مسلم: سبحان الله! ما له إذا لم يعرف، ولم يجحد، يكفر؟! ليس بكافر إذا لم يجحد، قال: فلمَّا حججت دخلت على أبي عبد الله [جعفر الصادق]، فأخبرته بذلك، فقال: إنَّك قد حضرت وغابا، ولكن موعدكم الليلة الجمرة الوسطى بمنى. فلمَّا كانت الليلة اجتمعنا عنده، وأبو الخطّاب ومحمّد بن مسلم، فتناول وسادة، فوضعها في صدره، ثم قال لنا: ما تقولون في خدمكم ونسائكم وأهليكم، أليس يشهدون أنْ لا إله إلا الله؟ قلت: بلى، قال: أليس يشهدون أنَّ محمّدًا رسول الله؟ قلت: بلى، قال: أليس يصلّون ويصومون ويحجّون؟ قلت: بلى، قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا. قال: فما هم عندكم؟ قلت: من لم يعرف [هذا الأمر] فهو كافر. قال: سبحان الله! أما رأيت أهل الطريق وأهل المياه؟ قلت: بلى، قال: أليس يصلّون ويصومون ويحجّون؟ أليس يشهدون أنْ لا إله إلا الله، وأنّ محمّدًا رسول الله؟ قلت: بلى. قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا. قال: فما هم عندكم؟ قلت: من لم يعرف [هذا الأمر] فهو كافر. قال: سبحان الله! أما رأيت الكعبة والطواف وأهل اليمن، وتعلّقهم بأستار الكعبة؟ قلت: بلى. قال: أليس يشهدون أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله، ويصلّون، ويصومون ويحجون؟ قلت: بلى، قال: فيعرفون ما أنتم عليه، قلت: لا. قال: فما تقولون فيهم؟ قلت: من لم يعرف فهو

---

(١) شرف الدين، عبد الحسين، الفصول المهمّة في تأليف الأمّة، ص٣٨.

كافر. قال: سبحان الله! هذا قول الخوارج،... أما إنّه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا»[1].

وقال التفتازانيّ: «في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنّه لم يكفّر أحدًا من أهل القبلة، وعليه أكثر الفقهاء»[2].

ونقل الجرجانيّ عن الشافعيّ أنّه قال: «لا أردّ شهادة أحدٍ من أهل الأهواء إلاّ الخطّابيّة؛ فإنّهم يعتقدون حلّ الكذب»[3].

والخطّابيّة هم أصحاب أبي الخطّاب محمّد بن مقلاص الأجدع الذي كان مغاليًا في جعفر بن محمّد الصادق الذي تبرَّأ منه[4] ولعنه[5] وأمر أصحابه بالتبرّؤ منه ولعنه[6].

وقال البيهقيّ: «قال أحمد: وسمعت أبا حازم العبدويّ الحافظ يقول: سمعت أبا عليّ زاهر بن أحمد السرخسيّ يقول: لمّا قرب أجل أبي الحسن الأشعريّ رحمه الله في داري ببغداد دعاني فأتيته، فقال: اشهد عليّ أنّي لا أكفّر أحدًا من أهل القبلة؛ لأنّ الكلّ يشيرون إلى معبود واحد، وإنّما هذا كلّه اختلاف العبارات»[7].

ونقل عبد الحسين شرف الدين تصريحات شبيهة بما تقدَّم عن عدّة من كبار علماء المسلمين فقال: «عن الأوزاعيّ: والله لئن نشرت، لا أقول بتكفير أحدٍ من أهل الشهادتين. وعن ابن سيرين: أهل القبلة كلّهم ناجون. وسئل الحسن البصريّ عن أهل الأهواء، فقال: جميع أهل التوحيد من أمّة نبيّنا صلّى الله عليه وآله وسلّم يدخلون

---

(١) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٤٠٢.

(٢) التفتازانيّ، سعد الدين، شرح المقاصد، ج٢، ص٢٦٩. الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٢٩.

(٣) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٢٩.

(٤) الطوسيّ، محمّد، الاستبصار، ج١، ص٢٦٨.

(٥) الصدوق، محمّد، معاني الأخبار، ص٣٨٨.

(٦) المازندرانيّ، محمّد، شرح أصول الكافي، ج١٠، ص١٣٨.

(٧) البيهقيّ، أحمد، معرفة السنن والآثار، تحقيق سيّد كسرويّ حسن، (لا.ط)، بيروت، دار الكتب العلميّة، (لا.ت)، ج٧، ص٤٣٠. البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج١٠، ص٢٠٧. الذهبيّ، محمّد، سير أعلام النبلاء، تحقيق إبراهيم الزيبق، ط٩، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٣م، ج١٥، ص٨٨.

الجنّة البتّة. وسئل الزهريّ عمّن لابس الفتن، وقاتل فيها، فقال: القاتل والمقتول في الجنّة؛ لأنَّهم من أهل لا إله إلا الله. وعن سفيان الثوريّ: لا تحلّ عداوة موحِّد، وإنْ مال به الهوى عن الحقّ لأنّه لا يهلك بذلك. وعن سعيد بن المسيّب: لا تعادِ منتحلاً لدين الإسلام، وإن أخطأ، فكلّ مسلم مغفور له. وعن ابن عيينة: لئن تأكل السباع لحمي أحبّ إليّ من أن ألقى الله تعالى بعداوة من يدين له بالوحدانيّة ولمحمّد صلّى الله عليه وآله بالنبوّة»[1].

رغم كلّ ما مرَّ فقد اُبتليت الأمّة الإسلاميّة بأناس وصفهم الغزاليّ بأنَّهم «كفَّروا عوامّ الناس، وزعموا أنّ من لم يعرف العقائد الشرعيّة بالأدلّة التي حرَّروها، فهو كافر، فضيَّقوا رحمة الله الواسعة، وجعلوا الجنّة مختصّة بشرذمة يسيرة من المتكلّمين»[2]، وبأناس كفَّروا عوامّ الناس وزعموا أنَّ من ارتكب ذنبًا كبيرًا، بل صغيرًا عند بعضهم فهو كافر، وهو ما يلزم منه كفر أكثر من في الأرض وعدم النجاة إلاَّ لشرذمة قليلة من الورى، كما عبَّر بذلك جعفر كاشف الغطاء[3]. وهذا ما نبحثه في الباب الثالث اعتمادًا على ما حقَّقناه من ضوابط الإسلام والإيمان والكفر.

---

(١) شرف الدين، عبد الحسين، الفصول المهمّة في تأليف الأمّة، ص٤٤.

(٢) ابن حجر العسقلاني، أحمد، فتح الباري، ج١٢، ص٢٩٤.

(٣) كاشف الغطاء، محمّد الحسين، العبقات العنبريّة في الطبقات الجعفريّة، ص٥٣٦.

أ- انطلاقاً من خطورة التكفير وآثاره السلبيّة وردت أحاديث نبويَّة بحرمة التكفير تحريماً غليظًا[١]، ومن خلال ذلك أكَّد علماء الإسلام على أصالة حرمة تكفير المسلم[٢].

ب- إنَّ الترجمة التطبيقيّة لأصالة حرمة التكفير تكون من خلال اعتبار أيّ أمرٍ يبعد المسلم عن كونه منكراً للتوحيد أو الرسالة كالجهل والخطأ والشبهة والنسيان والإكراه مانعاً من التكفير.

ج- رغم كلّ التحصينات التي أوردتها النصوص النبويَّة للمنع من التكفير، وتصريح الشريحة الواسعة من العلماء بخطورته؛ وتأكيدهم على أصالة عدم التكفير، وإفتائهم بإسلام أتباع جلِّ المذاهب الإسلاميّة ظهر بين المسلمين من خرج عن الضوابط السابقة وحكم بتكفير شريحة واسعة من المسلمين، وهذا ما سيكون محور بحثنا في الباب الثالث.

---

(١) أنظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٧، ص٩٧. البخاريّ، محمّد، الأدب المفرد، ص ٦٨ و٩٩. ابن عبد البرّ، يوسف، التمهيد، ج١٧، ص ٢٣. الصدوق، محمّد، الخصال، ص ٦٢٣.

(٢) أنظر الشوكانيّ، محمّد، نيل الأوطار، ج٧، ص ٣٥٣. الشوكانيّ، محمّد، السّيل الجرَّار، ج٤، ص ٥٧٨. البكريّ، أبو بكر، إعانة الطالبين، ج٤، ص ١٥٦. شرف الدين، عبد الحسين، الفصول المهمّة في تأليف الأمّة، ص ٣٢.

الباب الثالث

تطبيقات التكفير عند المسلمين

تمهيد

تبيَّن في البابين السابقين أنَّ عناوين الإسلام والإيمان والكفر تارة تُدرس من خلال ترتُّب الآثار الأخرويَّة عليها، وأخرى من خلال ترتُّب الآثار الدنيويَّة الشرعيَّة، وأنَّ تحقّق كلّ من العناوين الثلاثة بما لها من الأحكام الشرعيّة يدور حول التوحيد ورسالة النبيّ محمّد ﷺ، فيتحقّق الإسلام من خلال الإعلان عن الشهادتين، والإيمان من خلال ما يدلُّ على الاعتقاد بمضمونيهما. أمّا الكفر، وهو عدم الاعتقاد بالتوحيد والرسالة أو إنكارهما، فأمره واضح في غير المسلمين، أمّا في المسلم الذي ينطق بالشهادتين، فلا يصحّ الحكم بكفره، إلاّ إذا صدر عنه ما لازِمه عدم الإيمان بالتوحيد والرسالة، مع علمه بذلك والتفاته إليه، بحيث يرجع ذلك إلى إنكاره لأحدهما، كما تبيَّن سابقًا أنَّ هذا الأمر يحتاج إلى تثبُّت دقيق، ليصحّ الخروج عن أصالة عدم الكفر المُحكمة، ولتندفع بذلك خطورة التكفير الشديدة.

وللأسف فرغم كلّ ما تقدّم وقع العديد من المسلمين في محظور التكفير من خلال تطبيقات لم يحقّق أهلها في تلك الضوابط، أو أنَّهم قد غفلوا أو تغافلوا عنها، وهذا ما سوف نعرضه في هذا الباب في فصلين:

الأوّل: يدور حول نماذج تكفير في دائرة العمل.

الثاني: يدور حول نماذج تكفير في دائرة العقيدة.

الفصل الأوّل

التكفير في دائرة العمل

تمهيد

قدَّمنا بحث التكفير بسبب العمل على التكفير بسبب العقيدة لكون بداية التكفير بعد وفاة النبيّ محمّد ﷺ لم تكن من منطلق الوجهة العقائديّة، بل من الوجهة العمليّة من فعل أو ترك، ممّا اعتبره بعضهم مُخرِجًا عن الإسلام، كما نصّ على ذلك العديد من المحقِّقين[1].

ونعرض في هذا الفصل نموذجًا من المجالات العمليّة، التي حُكِم على أساسها بالتكفير؛ لندرسها في ضوء الضوابط المتقدِّمة المستفادة من النصوص الدينيّة.

---

(١) إيزوتسو، توشيهيكو، مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ، ص٢١.

المبحث الأوّل: ارتكاب الذنب

لم يُعرف في المجتمع الإسلاميّ مذهب يقول بتكفير مرتكب الذنب إلّا الخوارج، الذين بدؤوا انطلاقتهم بتكفير عليّ بن أبي طالب بسبب التحكيم، كما كفّروا عثمان بن عفان وأكثر الصحابة[١]، ولم يكتفوا بهذا القدر من التكفير السياسيّ، بل وسَّعوا من نطاق التكفير، فكفَّروا مرتكب الذنب الكبير[٢]، وهو ما يعبَّر عنه بالكبيرة.

مرتكب الكبيرة

إنَّ مفهوم الكبيرة مستقًى من قول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَنُدۡخِلۡكُم مُّدۡخَلٗا كَرِيمٗا﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلۡكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةٗ وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحۡصَىٰهَاۚ﴾[٤].

وقد اختلف في تفسير الكبيرة على أقوال منها:

١- إنَّها الذنب الذي أوعد الله عليه النار[٥]، وقد ورد هذا التفسير في رواية عن محمّد ابن عليّ الباقر[٦].

٢- هي ما أوعد الله عليه بنار، أو حدٍّ في الدنيا[٧].

٣- هي الذنب الذي تُوعِّد عليه بخصوصه بالعقاب[٨]، والعقاب يشمل النار وغيرها.

٤- إنَّ الذنوب كلّها كبيرة، إلاَّ أنَّ بعضها أكبر من بعضٍ، وليس في الذنوب صغيرة، وإنَّما يكون صغيرًا بالإضافة إلى ما هو أكبر[٩].

---

(١) الأيجي، عبد الرحمن، المواقف، ج٣، ص٦٩٢.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) سورة النساء، الآية٣١.

(٤) سورة الكهف، الآية٤٩.

(٥) انظر النراقيّ، أحمد، مستند الشيعة، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت، ط١، قم، ١٤١٥هـ، ج١٨، ص١٢٧.

(٦) الصدوق، محمّد، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٥٦٩.

(٧) النووي، يحيى، شرح صحيح مسلم، ج٢، ص٨٥.

(٨) انظر النراقيّ، أحمد، مستند الشيعة، ج١٨، ص١٢٧.

(٩) المصدر السابق نفسه.

٥-إنَّ كلّ معصية يقدم المرء عليها من غير استشعار خوف وندم، كالمتهاون بارتكابها والمتجرّئ عليها، فهي كبيرة[١].

٦-إنَّ كلّ ذنب كبر وعظم عظمًا يصحّ معه أن يطلق عليه اسم الكبيرة، ووُصف بكونه عظيمًا على الإطلاق، فهذا حدّ الكبيرة التي لها أمارات، منها: إيجاب الحدّ، ومنها: الإيعاد عليها بالعذاب بالنار، ونحوها في الكتاب أو السُّنَّة، ومنها: وصف فاعلها بالفسق نصًّا، ومنها: اللعن، كلعن الله سبحانه وتعالى[٢].

٧-إنَّ الكبيرة هي الذنب الذي إن عرضته على مفاسد الكبائر المنصوص عليها ساوى أدنى مفاسدها، أو ربا عليها، فمن شتم الربّ سبحانه وتعالى، أو رسوله صلّى الله عليه وسلّم، أو استهان بالرسل، أو كذّب واحدًا منهم، أو ضمّخ الكعبة بالعذرة، أو ألقى المصحف في القاذورات، فهي من أكبر الكبائر، ولم يصرّح الشرع بأنَّه كبيرة[٣].

بعد عرض هذه التفاسير للكبيرة، نلفت إلى أنَّ الخوارج، وإن حكموا بتكفير مرتكب الكبيرة، إلاَّ أنَّه لم يعرف لهم أيّ تحديد لها، مع أهميَّة ذلك في تطبيق هذا الحكم الخطِر.

عدد الكبائر

رغم اشتهار وصف الكبائر بالسبع[٤]، إلاّ أنّ اختلافًا واسعًا وقع في تحديد عددها،

---

(١) النووي، يحيى، شرح صحيح مسلم، ج٢، ص٨٥.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المصدر السابق، ص٨٦.

(٤) انظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٣، ص١٩٥. النيسابوريّ، مسلم، صحيح المسلم، ج١، ص٦٤. السجستانيّ، سليمان، أبي داود، ج١، ص٦٥٧. النسائيّ، أحمد، سنن النسائيّ، ج٦، ص٢٥٧. البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج٨، ص٢٤٩. الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله، المستدرك، ج٢، ص٢٤٠. النووي، محيي الدين، المجموع، ج٢، ص٥٠. البكريّ، أبو بكر، إعانة الطالبين، ج٤، ص١٦٩. قدامة، عبد الله، المغني، ج١٠، ص٢٠١. ابن حزم، علي، المحلّى، ج٧، ص٢٩٣. البروجرديّ، حسين، جامع أحاديث الشيعة، ج١٧، ص٢٤٧. الصدوق، محمّد، الهداية، ط١، قم، مؤسّسة الإمام الهادي، ١٤١٨هـ، ص٢٩٨. الحرّ العاملي، محمّد، وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣٣٠.

فقد حدَّد بعضهم عددها بالخمس، وبعضهم بالتسع، وآخرون بالعشرين، وغيرهم بأزيد، حتّى ورد عن زين الدين العامليّ بأنَّها إلى السبعين أقرب منها إلى السبعة، بل ورد عن ابن عبّاس: أنّها إلى السبعمائة أقرب منها إلى السبعة[1].

عناوين الكبائر

تعدّدت عناوين الكبائر، تبعًا للاختلاف في عددها، وإن كان قسم منها، وهو الذي ورد فيه الوعيد القرآنيّ بالنار، مسلَّمًا بكونه من الكبائر.

ونقتصر هنا على عرض روايتين حول عناوين الكبائر:

الأولى: ما رواه الهيثميّ بإسنادٍ وصفه بالحَسَن، عن ابن عبّاس أنّه قال: «أكبر الكبائر: الإشراك بالله عزّ وجلّ، قال الله عزّ وجلّ: ﴿مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ﴾[2]، واليأس من رَوْح الله عزّ وجلّ، قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[3]، والأمن من مكر الله عزّ وجلّ؛ لأنَّ الله تبارك جعل العاقّ جبّارًا شقيًّا، وقتل النفس التي حرّم الله إلاّ بالحقّ؛ لأنه تبارك وتعالى يقول: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾[4]، وقذف المحصنة؛ لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿لُعِنُواْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[5]، وأكل مال اليتيم؛ لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[6]، والفرار من الزحف؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[7]، وأكل الربا؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا

---

(١) النراقيّ، أحمد، مستند الشيعة، ج١٨، ص١٢٦.

(٢) سورة المائدة، الآية٧٢.

(٣) سورة يوسف، الآية٨٧.

(٤) سورة النساء، الآية٩٣.

(٥) سورة النور، الآية٢٣.

(٦) سورة النساء، الآية١٠.

(٧) سورة الأنفال، الآية١٦.

﴿يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾[1]، والسحر؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾[2]، والزنا؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾[3]، واليمين الغموس الفاجرة؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[4]، والغُلول[5]؛ لأنّ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[6]، ومنع الزكاة المفروضة؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ﴾[7]، وشهادة الزور؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾[8]، وشرب الخمر؛ لأنّ الله عزّ وجلّ عدل بها الأوثان، وترك الصلاة متعمّدًا، أو شيئًا ممّا فرض الله؛ لأنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم يقول: (**من ترك الصلاة متعمّدًا فقد برئت منه ذمّة الله وذمّة رسوله، ونقض العهد، وقطع الرحم**)»[9].

الثانية: صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسني المرويّة في الكافي عن محمّد بن علي الجواد، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام قال: «دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله [أي جعفر الصادق]، فلمّا سلّم وجلس تلا هذه الآية ﴿وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ﴾[10]، ثمّ أمسك، فقال له أبو عبد الله: ما أمسكك؟ قال: أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّ وجل فقال عليه السلام: نعم يا عمرو، أكبر

(١) سورة البقرة، الآية٢٧٥.
(٢) سورة البقرة، الآية١٠٢.
(٣) سورة الفرقان، الآيتان٦٨-٦٩.
(٤) سورة آل عمران، الآية٧٧.
(٥) الغلول: أي الخائنة (الطريحيّ، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٢، ص٣٣٥).
(٦) سورة آل عمران، الآية١٦١.
(٧) سورة التوبة، الآية٣٥.
(٨) سورة البقرة، الآية٢٨٣.
(٩) الهيثميّ، علي، مجمع الزوائد، ج٧، ص١١٥-١١٦.
(١٠) سورة الشورى، الآية٣٧.

الكبائر: الإشراك بالله، يقول الله: ﴿مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ﴾[1]، وبعده اليأس من رَوْح الله؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[2]، ثمّ الأمن من مكر الله؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾[3]، ومنها عقوق الوالدين؛ لأنّ الله تعالى جعل العاقّ جبّارًا شقيًّا في قوله تعالى: ﴿وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِى وَلَمْ يَجْعَلْنِى جَبَّارًا شَقِيًّا﴾[4]، وقتل النفس التي حرّم الله إلاّ بالحقّ؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾[5]، وقذف المحصنة؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[6]، وأكل مال اليتيم؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[7]، والفرار من الزحف؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[8]، وأكل الربا؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾[9]، والسحر؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ﴾[10]، والزِّنا؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۝٦٨ يُضَـٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾[11]،

(١) سورة المائدة، الآية٧٢.
(٢) سورة يوسف، الآية٨٧.
(٣) سورة الأعراف، الآية٩٩.
(٤) سورة مريم، الآية٣٢.
(٥) سورة النساء، الآية٩٣.
(٦) سورة النور، الآية٢٣.
(٧) سورة النساء، الآية١٠.
(٨) سورة الأنفال، الآية١٦.
(٩) سورة البقرة، الآية٢٧٥.
(١٠) سورة البقرة، الآية١٠٢.
(١١) سورة الفرقان، الآيتان٦٨-٦٩.

واليمين الغموس الفاجرة؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَٰنِهِمۡ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ﴾[1]، والغلول؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَن يَغۡلُلۡ يَأۡتِ بِمَا غَلَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ﴾[2]، ومنع الزكاة المفروضة؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ﴾[3]، وشهادة الزور، وكتمان الشهادة؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَن يَكۡتُمۡهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلۡبُهُۥۗ﴾[4]، وشرب الخمر؛ لأنّ الله عزّ وجلّ نهى عنه كما نهى عن عبادة الأوثان، وترك الصلاة متعمّدًا وشيئًا ممّا فرضه الله؛ لأنّ رسول الله ﷺ قال: (من ترك الصلاة متعمّدًا فقد برئ من ذمّة الله وذمّة رسول الله ﷺ)، ونقض العهد، وقطيعة الرحم؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعۡنَةُ وَلَهُمۡ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾[5]»[6].

مرتكب الصغيرة

لم يكتفِ الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة، بل ظهر في بعض فرقهم[7] من وسَّع من دائرة التكفير لتشمل الذنوب الصغائر عند الإصرار عليها. فقد ذكر ابن حزم أنَّ فرقة النجدات، وهم أصحاب نجدة بن عامر قالت: «من كذَّب كذبة صغيرة، أو عمل عملاً صغيرًا، فأصرَّ على ذلك، فهو كافر مشرك»[8].

وإن ناقش بعضهم بكون الإصرار على الصغيرة هو كبيرة، وبالتالي فلا جديد فيما تقدَّم، إلاّ أنَّ بعض الخوارج لم يقيِّد ارتكاب الصغيرة بالإصرار عليها، بل أطلق الحكم

(١) سورة آل عمران، الآية٧٧.
(٢) سورة آل عمران، الآية١٦١.
(٣) سورة التوبة، الآية٣٥.
(٤) سورة البقرة، الآية٢٣٨.
(٥) سورة الرعد، الآية ٢٥.
(٦) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٢٨٥-٢٨٧.
(٧) ذكر الأيجي سبع فرق للخوارج(المصدر السابق نفسه)، بينما ذكر الملطيّ أنّهم خمسٌ وعشرون فرقة. (انظر الملطيّ، محمّد، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمّد الكوثريّ، ط٢، القاهرة، ١٩٧٧م، ج١، ص١٧٨).
(٨) ابن حزم، علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص١٨٩.

بالكفر على كلّ من ارتكب ذنبًا صغيرًا كان أو كبيرًا، قال ابن حزم، بعد عرض بعض أقوال الحفصيّة، وهم أصحاب حفص بن أبي المقدام من الإباضيّة: «ومن حماقاتهم قول بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد، فإنَّه كان يقول: وكلّ ذنب صغير أو كبير، ولو كان أخذ حبّة خردل بغير حقّ، أو كذبة خفيفة على سبيل المزاح، فهي شرك بالله، وفاعلها كافر مشرك مخلَّد في النار»[1].

خطورة التكفير في مذهب الخوارج

لم تكتفِ بعض فرق الخوارج بما مرَّ، فقد عُرف عن فرقة الأزارقة، وهم أصحاب نافع بن الأزرق أنَّهم «أباحوا دمَ الأطفال ممّن لم يكن في عسكرهم، وقتل النساء أيضًا ممّن ليس في عسكرهم، وبرئت الأزارقة ممّن قعد عن الخروج[2]؛ لضعف أو غيره، وكفَّروا من خالف الأزارقة هذا القول»[3]. كما يُرى عن عقيدتهم ومسلكهم أنَّهم كانوا يقومون باستعراض كلّ مَنْ لقوه من غير أهل عسكرهم، فإذا قال: أنا مسلم، يقتلونه، في حين كانوا يحرِّمون قتل اليهود والنصارى والمجوس[4].

علَّق ايزوتسو على هذا بقوله: «أصبحت كلمة «استعراض» رمزًا للرعب والعنف، وهذا، على الحقيقة، وضعٌ غريب وباعث على السخريَّة، قُتِل المسلمون باسم تطهير الإسلام، بينما اليهود والنصارى وحتّى المجوس يُصفح عنهم. هذه الظاهرة الغريبة لم تكن إلَّا تجلّيًا في صورته الملموسة والحاصرة لاهتمام الخوارج الغالب- أو نقول: الحصري- بالكفَّار داخل الأمّة»[5].

ومن غريب ما نقل عن بعض فرق الخوارج أنَّهم كفَّروا بعض أنبياء الله تعالى، فقد قال الملطيّ عن صنف من الخوارج أنَّهم قالوا: «إنَّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كفر حين سأل ربّه؛

---

(١) المصدر السابق، ج٤، ص١٩١.

(٢) أي لم يخرج إلى معسكرهم، ولم ينضمّ إليهم.

(٣) ابن حزم، علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص١٩١. الأيجي، عبد الرحمن، شرح المواقف، ج٣، ص٢٩٣.

(٤) ابن حزم، علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص١٨٩.

(٥) أيزوتسو، توشيهيكو، مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ، ص ٣٨، ٣٩.

لأنّه سأل ما لم يكن، وإنَّ عيسى عليه السلام كفر حين قال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾[1]؛ لأنَّهم زعموا أنّه حين زعم أنَّ لله نفسًا فقد كفر»[2].

واللافت فيما تقدَّم من عقيدة الخوارج أنّهم كفّروا النبيّين موسى وعيسى عليهما السلام، بينما حرَّموا قتل أتباعهم من اليهود والنصارى، بخلاف المسلمين من غير أتباع الخوارج، فإنَّهم حكموا بكفرهم وأباحوا قتلهم!

أدلَّة التكفير بارتكاب الذنب

لم يكن الخوارج في أوائل حركتهم نظريِّين، فلم يثيروا ما طرحوه في قوالب نظريّة، إلاَّ أنَّهم مع امتداد الزمن أخذوا يطرحون استدلالاتهم التي عرض منها الأيجيّ والجرجانيّ في شرح المواقف سبعة عشر استدلالاً، نكتفي بعرض عشرة منها هي:

الدليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[3].

وتقريب الاستدلال بهذه الآية أنَّ كلمة «مَنْ» عامةٌ في كلّ من لم يحكم بما أنزل الله، فيدخل تحته كلّ من المكذِّب والفاسق المصدِّق، وبما أنَّ الآية حكمت على كلِّ من لم يحكم بما أنزل الله بأنَّه كافر، فيكون الفاسق المصدِّق كافرًا؛ باعتباره لم يحكم بذلك[4].

ويمكن الإجابة عن هذا الاستدلال بالآتي:

أوّلاً: ليس من المعلوم أنَّ الكفر الوارد في الآية هو عبارة عن الكفر الاصطلاحيّ الذي هو مقابل الإيمان والإسلام، وهو الذي يُخرج من الدين، كما تقدَّم ذلك في الباب الثاني، وما يعزِّز هذا الاحتمال هو ما رُوي عن ابن عبّاس تعليقًا على الكفر الوارد في هذه الآية بأنّه كفر دون كفر[5].

---

(١) سورة المائدة، الآية ١١٦.

(٢) الملطيّ، محمّد، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ج١، ص٩٨.

(٣) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(٤) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٣٤.

(٥) ابن عبد البرّ، يوسف، التمهيد، ج١٧، ص١٦.

ثانيًا: لو سلّمنا أنَّ المراد من الكفر في الآية هو الكفر الاصطلاحيّ، فلا يتمّ استدلال الخوارج المتقدِّم، وذلك لأحد أمرين أوردهما الجرجانيّ هما:

١- أن تكون الآية في مقام الحديث عن اليهود والذين لم يحكموا بالتوراة، بقرينة ما ورد قبل الآية المذكورة، فالآية الكاملة هي: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[1].

٢- إنَّ المراد بمن لم يحكم بما أنزل الله هو خصوص من لم يحكم بشيء ممّا أنزل الله أصلاً، فهو الذي يُحكم عليه بالكفر[2].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُوا۟ ۖ وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ ﴾[3].

وتقريب الاستدلال بها أنَّها تدلّ على أنّ كلّ مَنْ يجازى، فهو كافر، وصاحب الكبيرة ممّن يجازى؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾[4]، وعليه فيكون صاحب الكبيرة كافرًا[5].

ويمكن الردّ على هذا الاستدلال بالآتي:

أوّلاً: إنَّ الجزاء لا ينحصر بالعقاب؛ فهو أعمّ منه ومن الثواب، وعليه فلا يمكن حمل ما ورد في الآية على الحصر، ليتمّ بذلك استدلالهم، ولعلّ هذا يقرِّب حمل الكفر الوارد في الآية بكفر النعمة، لا بمعنى الكفر الاصطلاحيّ المُخرِج من الدين.

(١) سورة المائدة، الآية٤٤.
(٢) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٣٤.
(٣) سورة سبأ، الآية١٧.
(٤) سورة النساء، الآية٩٣.
(٥) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٣٤.

ثانيًا: لا يصحّ التمسّك بظاهر الآية بما يفيده من انحصار الجزاء بالكفر للقول بأنَّ صاحب الكبيرة ممّن يجازى، وبالتالي هو كافر، وذلك لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾[1]، وهذا يناسب توجيه معنى الجزاء في الآية بأنّه مخصوصٌ بالكافر، كما يدلّ عليه سياق الآية، أعني قول ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُوا۟﴾[2]، فالمعنى: وهل يجازى ذلك الجزاء إلاَّ الكفور؟ وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاءً مغايرًا لما يختصّ بالكافر[3].

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4].

وتقريب استدلالهم هو أنّ الله تعالى حَكَم على من ترك الحجّ بالكفر، ومن المعلوم أنَّ ترك الحجّ من الكبائر، وهذا يعني أنَّ مقترف الكبيرة كافر.

وهذا الاستدلال ساقط؛ لأنَّ المراد من الكفر في الآية إمَّا ترك الحجّ، أو الكفر الاصطلاحيّ المُخرِج من الدين، فعلى الأوّل يسقط الاستدلال بوضوح، وإنْ كنّا قد استبعدنا هذا المعنى في الفصل الأوّل من الباب الثاني، وعلى الثاني أي إرادة المعنى الاصطلاحيّ، فكذلك يسقط استدلالهم؛ لأنَّ متعلِّق الكفر بناءً على هذا المعنى هو اللزوم المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[5]، فالكفر هو كفر بهذا اللزوم، وهذا ما يتواءم مع كون الكفر بمعنى إنكار وجحود وجوب الحجّ من الله تعالى[6].

وقد ذكرنا سابقًا أنَّ موسى بن جعفر الكاظم أشار إلى هذا المعنى لمن سأله: «فمن لم يحجّ منّا فقد كفر؟ فأجاب: لا، ولكن من قال: ليس هذا هكذا، فقد كفر»[7].

---

(١) سورة غافر، الآية١٧.

(٢) سورة سبأ، الآية١٧.

(٣) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٣٤.

(٤) سورة آل عمران، الآية٩٧.

(٥) سورة آل عمران، الآية٩٧.

(٦) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٣٥.

(٧) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٤، ص ٢٦٦.

الدليل الرابع: قوله تعالى حكاية عن النبيّين موسى وهارون عليهما السلام: ﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾[1].

وتقريب الاستدلال هو أنّ الآية حصرت العذاب بالمكذّب، ومن المسلّم به أنّ المكذّب كافر، وبما أنّه من الثابت كون الفاسق معذّبًا؛ لما ورد فيه من الوعيد، فإنّ الفاسق يكون كافرًا.

وقد ردَّ الجرجانيّ على هذا الاستدلال بأنّه لا بدّ من رفع اليد عن حصر العذاب بالمكذِّب في هذه الآية، للاتفاق على ثبوت العذاب على شارب الخمر والزانيّ غير المكذِّبَين[2].

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿١٥﴾ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[3].

وتقريب الاستدلال بهذه الآية أنّها حصرت الذي يصلى النار بالمكذّب أي الكافر، وقد دلّت الآيات العامّة على أنّ الفاسق يدخل النار، وهذا يعني أنّ الفاسق كافر[4].

وردّ الجرجانيّ هذا الاستدلال باحتمال كون النار، في هذه الآية، هي نارًا خاصّة، تنحصر بالكافرين المكذّبين، ولعلّ ممّا يقوّي هذا الاحتمال هو أنّ «نارًا» وردت نكرة بما يقرِّب كون التنكير يفيد الوحدة النوعيّة، فتكون نارًا مخصوصة لا يصلاها إلاّ الكافر[5].

الدليل السادس: قوله تعالى في حقّ من خفَّت موازينه: ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴾[6].

وتقريب الاستدلال بهذه الآية أنّها تفيد كون كلّ من خفّت موازينه، فهو مكذّب أي

---

(١) سورة طه، الآية٤٨.

(٢) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٢٤.

(٣) سورة الليل، الآيات ١٤-١٦.

(٤) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٢٤.

(٥) انظر المصدر السابق نفسه.

(٦) سورة المؤمنون، الآية١٠٥.

كافر، وبما أنَّ الفاسق هو ممّن تخفّ موازينه لقلّة حسناته، فهو كافر[1].

ويمكن الردّ على هذا الاستدلال بأنّه من غير المعلوم أنّ الفاسق يكون من أولئك الذين خفّت موازينهم، فإنّ الإيمان ممّا يثقل تلك الموازين[2].

الدليل السابع: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾[3].

وتقريب الاستدلال بهذه الآية أنّ الفاسق هو ممّن تسودّ وجوههم، فيكون كافرًا[4].

ورُدَّ بعد تسليم أنَّ كلّ فاسق هو مسودّ الوجه يوم القيامة؛ فإنَّ الآية لا تقتضي ذلك، بل هي واردة في بعض الكفّار لا جميعهم[5]، وهم الذين كفروا بعد إيمانهم.

الدليل الثامن: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ﴾[6].

وتقريب الاستدلال بهذه الآية أنّ الفاسق هو من أصحاب المشأمة، وبالتالي هو من الذين كفروا[7].

وردّ بأنّ مفاد الآية هو أنَّ كلّ من كفر كان من أصحاب المشأمة، وليس أنَّ كلّ من كان من أصحاب المشأمة هو كافر[8].

الدليل التاسع: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾[9]، وبما أنَّ الفاسق آيس من رَوْح الله[10]، فهو كافر، وردّ بأنّه لا نسلِّم كون الفاسق آيسًا من رحمة الله، وذلك بسبب إيمانه الذي يرجو به تلك الرحمة[11].

---

(١) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٣٦.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) سورة آل عمران، الآية١٠٦.

(٤) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٣٦.

(٥) المصدر السابق نفسه.

(٦) سورة البلد، الآية١٩.

(٧) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٣٦.

(٨) المصدر السابق نفسه.

(٩) سورة يوسف، الآية٨٧.

(١٠) فسّر الجرجانيّ روح الله بأنّه ثوابه (الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٣٦).

(١١) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٣٦.

الدليل العاشر: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾[1]، فعند مقارنته مع قوله: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2]، وبملاحظة أنّ الفاسق يدخل النار بدليل الآيات العامّة الموعِدة نستنتج أنَّ الفاسق هو كافر؛ لأنّه يدخل النار، وكلّ من دخل النار أخزاه الله والخزي منصبٌّ على الكافرين[3].

وردّ هذا الاستدلال:

أوّلاً: إنَّ لحوق «أل» بـ«خزي» لا يفيد العموم؛ لأنّه مفرد لا جمع، وعليه لا يلزم منه انحصار الخزي في الكافر.

ثانيًا: لوقلنا بأنّ لحوق «أل» ب«خزي» تفيد العموم، لكان المراد به الخزي الكامل، وعليه ينحصر الخزي الكامل بالكافر، دون بقيَّة أفراد الخزي[4].

هذه جملة من الأدلّة التي سيقت لتسويغ الحكم بالكفر على مرتكب الذنب، تارةً بما هو ذنب كبير، وأخرى بما هو ذنب مطلق، كما يُلاحظ من طبيعة الاستدلالات السابقة. وما عرضناه كافٍ لمعرفة المنهجيَّة التي اتّبعت للاستدلال على التكفير، ومدى ضعفها، رغم أنَّ الناتج المقصود منها شديد الخطورة ممّا يقتضي التثبّت الشديد، والدّقة البالغة للوصول إلى النتيجة.

والردود التي مرّت على تلك الاستدلالات هي ردود تفصيليّة تدعم المنحى العام الذي تقدَّم في البابين السابقين من هذه الأطروحة، والذي لا يمكن لتلك الاستدلالات أن تقف أمام قوّته.

إضافة إلى ما تقدَّم، ردّ العديد من العلماء على مقولة الخوارج، تارةً من خلال الأحاديث الواردة عن النبيّ محمّد ﷺ، وأخرى من خلال السيرة النبويَّة الشريفة، ونعرض من ذلك نموذجين:

---

(١) سورة آل عمران، الآية١٩٢.

(٢) سورة النحل، الآية ٢٧.

(٣) انظر الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٣٣٦-٣٣٧.

(٤) المصدر السابق نفسه.

الأوّل (من الأحاديث النبويَّة): ما ورد في صحيح البخاريّ: بسنده عن واصل عن المعرور قال: «لقيت أبا ذر بالربذة، وعليه حلّة، وعلى غلامه حلّة، فسألته عن ذلك، فقال: إنّي سابيت رجلاً، فعيَّرته بأمّه، فقال لي النبيّ ﷺ: (إنّك امرؤ فيك جاهليّة، إخوانكم خولكم[1]، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده، فليطعمه ممّا يأكل، وليلبسه ممّا يلبس، ولا تكلّفوهم ما يغلبهم، فإنْ كلّفتموهم فأعينوهم)»[2].

وقد قدَّم البخاريّ لهذا الحديث بقوله: «باب المعاصي من أمر الجاهليّة، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلاّ بالشرك لقول النبيّ ﷺ: (**إنّك امرؤ فيك جاهلية**)[3]، وقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[4]»[5]. والذي أراد البخاريّ أن يؤكِّده هنا هو أنَّ أبا ذرّ، برغم ما فعل، بقي مسلمًا حقيقيًّا؛ ذلك لأنَّ النبيّ ﷺ نفسه سمّى فعله جاهلية لا كفرًا، بينما «وفقًا لمعيار الخوارج الصارم سيكون مسلمٌ ورعٌ كأبي ذرّ كافرًا»[6].

الثاني (من السيرة النبويَّة): ما ورد في نهج البلاغة من ردٍّ للإمام عليّ بن أبي طالب على مقولة الخوارج، هو: «وقد علمتم أنَّ رسول الله ﷺ رجم الزاني المحصن، ثمّ صلّى عليه، ثمّ ورّثه أهله، وقتل القاتل وورّث ميراثه أهله، وقطع يد السارق، وجلد الزاني غير المحصن، ثمّ قسّم عليهما من الفيء، ونكحا المسلمات، فأخذهم رسول الله ﷺ بذنوبهم، وأقام حقّ الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله»[7].

---

(1) أي خدمكم الذين يتخوَّلون الأمور أي يصلحونها (المباركفوريّ، محمّد، تحفة الأحوذي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990، ج6، ص64).

(2) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج1، ص13.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) سورة النساء، الآية 48.

(5) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج1، ص13.

(6) أيزوتسو، توشيهيكو، مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ، ص79.

(7) ابن أبي طالب، الإمام علي، نهج البلاغة، ج2، ص7-8.

حكم الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة، بل حكمت بعض فرقهم بكفر مرتكب الصغيرة أيضًا ممَّا أوجد حالة خطرة جدًا في المجتمع الإسلاميّ، وقد استدلّوا على حكمهم بالكفر بآيات من القرآن الكريم[1]، تبيَّن من النقاش فيها أنّها لا تدلّ على ذلك، بل إنّ سيرة النبيّ ﷺ[2]، وجملة من الأحاديث الواردة[3] عنه تؤكِّد عدم الحكم بكفر مرتكب الذنب كبيرًا كان أو صغيرًا.

(١) كالآية ٤٤ من سورة المائدة، والآية ١٧ من سورة سبأ، والآية ٩٧ من سورة آل عمران، والآية ٤٨ من سورة طه، والآيات ١٤-١٦ من سورة الليل...إلخ.

(٢) أنظر ابن أبي طالب، الإمام علي، نهج البلاغة، ج٢، ص ٧-٨.

(٣) أنظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج١، ص ١٣.

المبحث الثاني: ترك الصلاة

من الأمور العمليّة التي اعتبر بعض المسلمين أنَّها توجب التكفير ترك الصلاة، وهو ما سنشرع بتحديد نوعه الموجب للكفر، ثمّ نعرض أدلّة القائلين بذلك ونناقشها.

نوع ترك الصلاة الموجب للتكفير

هناك حالات وصور كثيرة لترك الصلاة، بعضها محسوم النتيجة بالنسبة إلى إيجابه للتكفير، أو عدم إيجابه له، وبعضها محلّ نزاع في إيجابه لذلك، ونكتفي هنا بعرض ثلاث حالات تغني معرفتها عن بقيّة الحالات، وهي:

١- ترك الصلاة في حالة الجحد لوجوبها، بما يلزمه إنكار وتكذيب الرسالة، مع التفات الجاحد لهذه الملازمة، فممّا لا خلاف فيه، كما تقدَّم، أنَّ هذا الترك موجب للحكم بالكفر؛ لانطباق ضابطة الكفر المتقدّمة عليه.

٢- ترك الصلاة في حالة النسيان، فهو لا يؤدّي إلى الكفر بإجماع الأمّة[1].

٣- تعمُّد ترك الصلاة تهاونًا وكسلاً، مع الاعتقاد بوجوبها، فهل يوجب ذلك الكفر بالمعنى الاصطلاحيّ، أي الخروج من الدين؟

المعروف بين الشيعة الإماميَّة، دون ظهور أيّ خلاف بينهم، هو عدم القول بتكفير تارك الصلاة في هذه الحال[2]، وهو قول أكثر فقهاء أهل السُّنَّة، قال ابن قدامة الحنبليّ بعد ما ذكر الاتجاه الذي يحكم بإسلام تارك الصلاة: «...وهذا اختيار أبي عبد الله بن بطّة، وأنكر قول من قال: إنَّه يكفر، وذكر أنَّ المذهب على هذا، لم يجد في المذهب خلافًا فيه، وهذا قول أكثر الفقهاء وقول أبي حنيفة، ومالك، والشافعيّ»[3].

نعم هناك فريق من المسلمين قال بكفر من تعمَّد ترك الصلاة تهاونًا وكسلاً، وقد

---

(١) النووي، محيي الدين، المجموع، ج٣، ص١٦. معالم السنن للخطاب ج٧، ص٤٥.

(٢) انظر البحرانيّ، يوسف، الحدائق الناضرة، ج٦، ص١٦.

(٣) ابن قدامة، عبد الله، المغني، ج٢، ص٣٠٠.

نسب هذا القول إلى أحمد بن حنبل[1]. وتبنّاه ابن تيميّة ناسبًا له إلى أكثر السلف، قال: «وإن كان التارك للصلاة واحدًا، فقد قيل: إنّه يعاقَب بالضرب والحبس حتّى يصلّي، وجمهور العلماء على أنَّه يجب قتله إذا امتنع من الصلاة بعد أن يُستتاب، فإنْ تاب وصلّى وإلاّ قتل، وهل يُقتل كافرًا أو مسلمًا فاسقًا؟ فيه قولان، وأكثر السلف على أنَّه يُقتل كافرًا، وهذا كلّه مع الإقرار بوجوبها، أمّا إذا جحدها فهو كافر بإجماع المسلمين»[2].

أدلّة تكفير تارك الصلاة

استدلَّ القائلون بإيجاب ترك الصلاة للتكفير في الحالة الثالثة السابقة بآيات من القرآن الكريم وروايات وردت عن النبيّ محمّد ﷺ، نعرضها فيما يأتي:

الآيات القرآنيّة المستدلّ بها على التكفير

الدليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (٣٨) إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ (٣٩) فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ (٤٠) عَنِ الْمُجْرِمِينَ (٤١) مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (٤٤) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (٤٥) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ (٤٦) حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ﴾[3].

وتقريب الاستدلال بهذه الآيات على تكفير تارك الصلاة، بحسب ما ذكره ابن القيِّم الجوزيّة، هو أنَّ الله سبحانه قد جعل المجرمين ضدّ المسلمين، وتارك الصلاة من المجرمين السالكين في سقر، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ (٤٧) يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ﴾[5]، فجعل المجرمين ضدّ المؤمنين المسلمين[6].

---

(١) ابن قدامة، عبد الله، المغني، ج٢، ص٣٠٠. ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص١٣٤.

(٢) ابن قاسم، عبد الرحمن (وابنه محمّد)، مجموع فتاوى ابن تيميّة، ج٢٨، ص٣٠٨.

(٣) سورة المدثر، الآيات٣٨-٤٧.

(٤) سورة القمر، الآيتان٤٧-٤٨.

(٥) سورة المطففين، الآية٢٩.

(٦) ابن القيِّم، محمّد، الصلاة وحكم تاركها، تحقيق بسام الجابي، ط١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٦هـ، ج١، ص٥٤.

ويُرَدُّ على هذا الاستدلال أنَّ سورة المدّثر التي وقعت فيها الآيات المستدلّ بها هي من السور النازلة في مكّة في بدء البعثة، كما ترشد إليه مضامين الآيات الواقعة فيها، ولم تشرَّع يومئذٍ الأعمال العباديّة بالكيفيّة الموجودة اليوم، ممّا يقرِّب كون المراد من الصلاة في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾[1] التوجّه إلى الله تعالى بالخضوع العبوديّ، ومن إطعام المساكين مطلق الإنفاق على المحتاج في سبيل الله، دون الصلاة والزكاة المعهودتين في الشريعة الإسلاميّة[2].

وعلى فرض النقاش في ما تقدَّم، فإنَّه لا يخفى أنَّ جواب أهل سقر عن سبب سلوكهم فيها هو أنَّهم اتّصفوا بأربعة أمور هي: عدم الصلاة، وعدم إطعام المسكين، والخوض مع الخائضين، والتكذيب بيوم الدين، وهذا لا يتواءم مع كونهم من المسلمين؛ لأنَّهم يكذِّبون بيوم الدين، وعليه فلا يصحّ الاستدلال بتلك الآيات على كون المسلم التارك للصلاة كافرًا.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْرَٰٓءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَٱجْتَبَيْنَآ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّواْ سُجَّدًا وَبُكِيًّا ۩ (٥٨) ۞ فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾[3].

اعتمد ابن القيِّم في تقريب الاستدلال بهذه الآية على تكفير تارك الصلاة على أنَّ المراد من قوله تعالى: ﴿غَيًّا﴾ هو بئر في أسفل جهنّم يسيل فيه صديد أهل جهنّم، بحسب ما ورد في تفسيره[4].

وبناءً عليه قال: «فوجه الدلالة من الآية أنَّ الله سبحانه جعل هذا المكان من النار لمن أضاع الصلاة، واتّبع الشهوات، ولو كان مع عصاة المسلمين، لكانوا في الطبقة

(١) سورة المدثر، الآية ٤٣.

(٢) انظر الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص١٧٠.

(٣) سورة مريم، الآيتان٥٨-٥٩.

(٤) الهيثميّ، علي، مجمع الزوائد، ج١٠، ص٣٨٩.

العليا من طبقات النار، ولم يكونوا في هذا المكان الذي هو في أسفلها؛ فإنّ هذا ليس من أمكنة أهل الإسلام، بل من أمكنة الكفّار»[(١)].

ويردُّ على ما ذكره ابن القيِّم الآتي:

أوّلاً: لقد اختلف المفسِّرون فيمن نزلت هذه الآية، فقيل: إنّها نزلت في اليهود[(٢)]، وقيل في النصارى[(٣)]، وقيل: في قوم من أمّة محمّد يأتون آخر الزمان[(٤)].

ثانيًا: فسَّر العديد من العلماء والمفسّرين الغيّ بأنَّه الشرّ[(٥)]، قال أبو السعود: «غيًّا أي شرًّا؛ فإنَّ كلّ شرّ عند العرب غيّ، وكلّ خير رشاد»[(٦)]، وقال الشنقيطيّ: «اعلم أوّلاً أنَّ العرب تطلق الغيّ على كلّ شرّ، والرشاد على كلّ خير.. قال المرقّش الأصغر: فمن يلق خيرًا يحمد الناس أمره ومن يغو لا يعدم على الغيّ لائمًا»[(٧)].

وفسَّره بعضهم بالخسران[(٨)]، وبعضهم بالضلال[(٩)] وزاد آخرون بأنَّ المراد به الضلال عن الجنّة[(١٠)]، وفسَّره بعضهم بالخيبة[(١١)].

ثالثًا: إنَّ تفسير الغيّ بوادٍ في جهنّم ورد في حديث مرفوع ضعيف السند، قال الشنقيطيّ بعد ذكره للحديث: «والظاهر أنَّه لم يصحّ في ذلك شيء عن

---

(١) ابن القيِّم، محمّد، الصلاة وحكم تاركها، ج١، ص٥٧.

(٢) الفيروز آبادي، محمّد، تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس، ص٢٥٧.

(٣) علّق السيوطيّ على الآية بقوله: كاليهود والنصارى (السيوطيّ، جلال الدين، تفسير الجلالين، ص٤٠٢).

(٤) الشوكانيّ، محمّد، فتح القدير، ج٣، ص٣٢٩.

(٥) انظر البيضاويّ، عبد الله، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٤، ص١٤.

(٦) ابو السعود، محمّد، تفسير أبي السعود، ج٥، ص٢٧٢.

(٧) الشنقيطيّ، أضواء البيان، ج٣، ص٤٤٤.

(٨) الغرناطيّ، محمّد، التسهيل لعلوم التنزيل، ط٤، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٣م، ج١، ص٤٨٢. ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، ج٣، ص١٣٤.

(٩) الشنقيطيّ، أضواء البيان، ج٣، ص٤٤٤.

(١٠) البيضاويّ، عبد الله، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٤، ص١٤. ابن عبد السلام، العزّ، تفسير العزّ بن عبد السلام، ج٢، ص٢٨٣.

(١١) ابن عبد السلام، العزّ، تفسير العزّ بن عبد السلام، ج٢، ص٢٨٣.

النبيّ ﷺ»[1]. وقال محمّد عزة دروزة في مقام التعريض بالحديث: «وهذا الحديث لم يرد في الصحاح»[2].

رابعًا: ذكر بعض المفسّرين أنَّ المراد من إضاعة الصلاة هو إضاعتها إضاعة كفر وجحود بها[3]، كما ذكر بعضهم أنَّ إضاعتها تكون بعدم الاعتقاد بوجوبها[4].

خامسًا: لو قبلنا بشمول الآية للمسلمين الذين أضاعوا الصلاة، فإنَّها تفيد استحقاقهم للعذاب الأخرويّ، وهذا ممّا لا شكّ فيه، إلاَّ أنَّه خارج عن بحثنا حول (الكفر الاصطلاحيّ) الذي تترتَّب عليه الآثار الدنيويّة لا الآثار الأخرويّة.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾[5].

استدلّ ابن تيميّة بهذه الآية على كفر تارك الصلاة بأنَّها تفيد كونهم إن لم يقيموا الصلاة لم يكونوا من إخوان المؤمنين، ومن انتفت عنهم أخوّة المؤمنين، فهو من الكافرين؛ لأنَّ الله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[6]، فالأخوّة الدينيّة لا تنتفي بالمعاصي وإن عظُمَت، ولكن تنتفي بالخروج عن الإسلام»[7].

وقبل مناقشة هذا الاستدلال لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الحديث في الآية السابقة هو عن المشركين، وهذا ما يتّضح من خلال عرض الآيات السابقة عليها واللاحقة لها، وهي: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ

---

(١) الشنقيطيّ، أضواء البيان، ج٣، ص٤٤٦.

(٢) دروزة، محمّد عزة، التفسير الحديث، ج٣، ص١٦٥.

(٣) القرطبيّ، محمّد، تفسير القرطبيّ، ج١١، ص١٢١. الشنقيطي، أضواء البيان، ج٣، ص٤٤٤.

(٤) الآلوسي، محمود، تفسير الآلوسي، ج١٦، ١٠٩.

(٥) سورة التوبة، الآية١١.

(٦) سورة الحجرات، الآية١٠.

(٧) ابن قاسم، عبد الرحمن (وابنه محمّد)، مجموع فتاوى ابن تيميّة، ج٧، ص٦١٢. ابن القيِّم، محمّد، الصلاة وحكم تاركها، ج١، ص٥٨.

رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٧﴾ كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا۟ عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا۟ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ۚ يُرْضُونَكُم بِأَفْوَٰهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٨﴾ ٱشْتَرَوْا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِهِۦٓ ۚ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩﴾ لَا يَرْقُبُونَ فِى مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُعْتَدُونَ ﴿١٠﴾ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ ۗ وَنُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴾[١].

بناءً على ما تقدَّم، يكون معنى ﴿فَإِن تَابُوا۟﴾ أي إنْ آمنوا، كما ورد عن محمّد بن علي الباقر[٢].

أمَّا ما استدلّ به ابن تيميّة، فيردّ عليه:

أوّلاً: إنَّه متوقِّف على أنَّ المعلَّق على الشيء بكلمة «إنْ» عدمٌ عند عدم ذلك الشيء، أي إنَّ الأخوّة في الدين المعلَّقة على التوبة والصلاة وإيتاء الزكاة هي عدمٌ عند عدم التوبة وصاحبتيها، إلاّ أنَّ هذا الأمر هو موضع نقاش وخلاف بين المحقِّقين، وقد أعلن الرازيّ في مقام التعليق على الآية السابقة رفضه لهذه القاعدة[٣].

ثانيًا: إنّ غاية ما تدلّ عليه «إنْ» هو ملازمة خاصّة تتحقّق بكون وجود المعلَّق عليه وهو التوبة والصلاة وإيتاء الزكاة مقتضيًا لوجود المعلَّق وهو الأخوّة في الدين، ولكن هذا لا يعني أنَّ المعلَّق لا يوجد إلاّ بالمعلَّق عليه، بل وجوده أعمّ، فالأخوّة في الدين كما تتحقّق في اجتماع التوبة والصلاة والزكاة، فإنّه لا مانع من تحقّقها في التوبة فقط، فالمعلَّق هو لازم أعمّ، ويمكن لدليل خارجيّ أن يعيِّن ملزومه

---

(١) سورة التوبة، الآيات٦-١٢.

(٢) الطباطبائيّ، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٩، ص١٨١.

(٣) الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، ج١٠، ص٢٣٢.

الآخر الذي لم يرد في ذلك النصّ[1].

ثالثًا: إنَّ من الثابت أنّ الأخوّة في الدين لا تنحصر فقط بالذين يتوبون، ويقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة من الذين كانوا كافرين؛ وذلك لأنّ إتيان الزكاة واجب له شروط، منها: أن يكون غنيًّا، فالفقير في حالات حدّدها الشّرع لا تجب عليه الزكاة، ومنها: أن تمرّ سنة على ما يزكّى، فقبل انقضاء الحَوْل لا تجب الزكاة، وعليه لا بدَّ من حمل قوله تعالى: ﴿وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2]، على معنًى آخر غير الظاهر منه، فإنَّ المعنى الظاهر، بحسب ما أفاده ابن تيميّة، يؤدّي إلى الحكم بكفر الفقير الذي لا يؤدّي الزكاة، وكفر الغنيّ الذي لا تجب عليه الزكاة؛ لعدم انقضاء الحَوْل، ولا شكّ في بطلان هذا اللازم عند جميع المسلمين دون خلاف.

بناءً عليه فسَّر بعضهم إيتاء الزكاة، بالعزم على إقامتها[3] والبعض بالإقرار بها وعدم جحودها[4]، ومن الواضح أنَّ فتح باب هذا التفسير لإيتاء الزكاة يفتح باب تفسير إقامة الصلاة، فيصحّ تفسيرها بالإقرار بالصلاة[5]. قال الآلوسي بعدما عرض الإشكال الأخير: «والظاهر أنَّ هذا البحث كما يجري في إيتاء الزكاة يجري في إقامة الصلاة»[6].

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[7]. قال ابن القيِّم في تقريب الاستدلال بهذه الآية على كفر تارك الصلاة: «فلمّا كان الإسلام تصديق الخبر والانقياد للأمر، جعل سبحانه له ضدّين: عدم التصديق وعدم الصلاة، وقابل التصديق بالتكذيب، والصلاة بالتولّي، فقال: ﴿وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[8]، فكما أنَّ المكذّب

---

(١) انظر الآلوسي، محمود، تفسير الآلوسي، ج١٠، ص٥٨.

(٢) سورة التوبة، الآية ١١.

(٣) المصدر السابق، ص٥٧.

(٤) الفيروز آبادي، محمّد، تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس، ص١٥٤.

(٥) المصدر السابق نفسه.

(٦) الآلوسي، محمود، تفسير الآلوسي، ج١، ص٥٨.

(٧) سورة القيامة، الآيتان٣١-٣٢.

(٨) سورة القيامة، الآية ٣٢.

كافر، فالمتولِّي عن الصلاة كافر، فكما يزول الإسلام بالتكذيب، يزول بالتولّي عن الصلاة»[1].

ويردّ على هذا الاستدلال:

أوّلاً: إنَّه اعتمد على مدَّعًى غير ثابت، وهو كون الإسلام تصديق الخبر والانقياد للأمر، فقد مرَّ أنَّ هذا هو مرتبة من مراتب الإسلام الذي يثبت الحدّ الأدنى منه بإظهار الشهادتين.

ثانيًا: مع غضّ النظر عن تفسير «تولَّى» بأنَّه تولّى عن الإيمان[2]، وتفسير «صدَّق» بأنَّه من الصدقة[3]، فإنَّ مقابلة التكذيب بالتصديق، وإن كانت تتناسب مع تكفير المكذِّب، إلاّ أنّه لا دليل على أنَّ مقابلة «تولّى» بـ «صلّى» تقتضي كفر المصلِّي؛ فإنَّ ما ذكره ابن تيميّة هو مجرَّد دعوى صاغها بصيغة دليل، لذا لم نجد في عشرات التفاسير التي تعرَّضت لهذه الأولى من احتمل ما ذكره ابن القيِّم.

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾[4].

قال ابن القيِّم في تقريب الاستدلال بهذه الآية على كفر تارك الصلاة: «ووجه الاستدلال بالآية أنَّ الله حكم بالخسران المطلق لمن ألهاه ماله وولده عن الصلاة، والخسران المطلق لا يحصل إلاّ للكفّار، فإنَّ المُسلِم، ولو خسر بذنوبه ومعاصيه، فآخر أمره إلى الربح، يوضّحه أنّه سبحانه وتعالى أكَّد خسران تارك الصلاة في هذه الآية بأنواع من التأكيد:

الأوّل: إتيانه به بلفظ الاسم الدالّ على ثبوت الخسران ولزومه دون الفعل الدالّ على التجدّد والحدوث.

---

(١) ابن القيِّم، محمّد، حكم الصلاة وتاركها، ج١، ص٥٨.

(٢) القرطبيّ، محمّد، تفسير القرطبيّ، ج١٩، ص١١٣.

(٣) الغرناطيّ، التسهيل لعلوم القرآن، ج٤، ص١٦٦.

(٤) سورة المنافقون، الآية٩.

الثاني: تصدير الاسم بالألف واللام المؤدّية لحصول كمال المسمّى لهم، فإنّك إذا قلت: زيد العالم الصالح، أفاد ذلك إثبات كمال ذلك، بخلاف قولك: عالم صالح.

الثالث: إتيانه سبحانه، بالمبتدأ والخبر معرفتين، وذلك من علامات انحصار الخبر في المبتدأ كما في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[2].

الرابع: إدخال ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر وهو يفيد مع الفصل فائدتين أخريين: قوّة الإسناد، واختصاص المسند إليه بالمسند، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ﴾[3]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾[4].
وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[5]، ونظائر ذلك»[6].

ويردّ على هذا الاستدلال أنَّه مبنيٌّ على تفسير ذكر الله بالصلوات المفروضة، كما ورد ذلك عن الضحّاك[7]، وعطاء بن أبي رباح[8]، إلاّ أنّ المتتبِّع للتفاسير يُلاحظ الاختلاف في المُراد من ذكر الله على أقوال منها:

١- الحجّ، كما ورد ذلك عن ابن عبّاس[9].

٢- الحجّ والزكاة، كما ورد ذلك عن ابن عبّاس أيضًا، وكذلك عن الضحّاك[10].

٣- الجهاد، كما ورد ذلك عن الكلبيّ[11].

---

(١) سورة البقرة، الآية٥.
(٢) سورة البقرة، الآية٢٥٤.
(٣) سورة الحج، الآية٦٤.
(٤) سورة المائدة، الآية٧٦.
(٥) سورة يونس، الآية ١٠٧.
(٦) ابن القيِّم، محمّد، الصلاة وحكم تاركها، ج١، ص٥٩.
(٧) الطبريّ، محمّد، جامع البيان، ج٢٨، ص١٤٨.
(٨) السيوطيّ، جلال الدين، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، ج٦، ص٢٢٦.
(٩) ابن أبي حاتم الرازيّ، عبد الرحمن، تفسير القرآن العظيم، تحقيق أسعد محمّد الطيب، (لا،ط)، صيدا، المكتبة العصرية، (لا،ت)، ج١٠، ص٣٣٥٧. الطبريّ، محمّد، جامع البيان، ج٢٨، ص١٤٨.
(١٠) الطبريّ، محمّد، جامع البيان، ج٢٨، ص١٥٠.
(١١) ابن السلام، العزّ، تفسير العزّ بن السلام، ج٣، ص٣٢٢.

٤- القرآن الكريم، وقيّده البعض بالنظر في القرآن والتفكّر والتأمّل فيه[١].

٥- الإيمان بالله تعالى[٢].

٦- طاعة الله تعالى[٣].

٧- فرائض الإسلام[٤].

٨- فرائض الله تعالى نحو الصلاة والزكاة والحجّ أو طاعة الله[٥].

٩- الصلوات وسائر العبادات المذكِّرة للمعبود[٦].

١٠- الصلوات والدعاء والعبادة[٧].

١١- الصلوات والتوحيد والدعاء وغير ذلك من مفروض ومندوب[٨].

١٢- شكر النعمة والصبر على البلاء والرضا بالقضاء[٩].

ومع كلّ هذه التفاسير، فإنَّ الأقرب في معنى ذكر الله هو المعنى اللغويّ العامّ الشامل لكلّ ما مضى من مصاديق[١٠]، وعليه يسقط الاستدلال المتقدِّم؛ إذ لا يصحّ الالتزام بكفر كلّ مؤمن التهى عن مطلق ذكر الله تعالى، وتخصيص الذكر بالصلاة لا دليل عليه، وبالتالي فلا تنفع كلّ التوضيحات البيانيّة التي عرضها ابن القيِّم.

الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ لَكُمْ كِتَٰبٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ ﴿٣٧﴾ إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ ﴿٣٨﴾ أَمْ لَكُمْ أَيْمَٰنٌ عَلَيْنَا بَٰلِغَةٌ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ ﴿٣٩﴾ سَلْهُمْ أَيُّهُم بِذَٰلِكَ زَعِيمٌ ﴿٤٠﴾ أَمْ لَهُمْ شُرَكَآءُ فَلْيَأْتُوا۟ بِشُرَكَآئِهِمْ إِن

(١) المصدر السابق نفسه.
(٢) ابن أبي الزمنين، تفسير ابن زمنين، ج٤، ص٢٩٦.
(٣) السمرقنديّ، أبو الليث، تفسير السمرقنديّ، ج٣، ص٤٣١.
(٤) الشوكانيّ، محمّد، فتح القدير، ج٥، ص٢٣٣.
(٥) الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، ج٣٠، ص١٨.
(٦) البيضاويّ، عبد الله، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٥، ص٣٤٣.
(٧) الغرناطيّ، فخر الدين، التسهيل لعلوم القرآن، ج٢، ص٣٧٩.
(٨) الثعلبيّ، أحمد. جواهر الحسان في تفسير القرآن، ج٥، ص٤٣٦.
(٩) الشيرازيّ، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١٨، ص٣٦٩.
(١٠) انظر المصدر السابق نفسه.

كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٤١﴾ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا۟ يُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ وَهُمْ سَٰلِمُونَ ﴾[1].

قال ابن القيِّم في تقريب الاستدلال: «فوجه الدلالة من الآية أنَّه سبحانه أخبر أنّه لا يجعل المسلمين كالمجرمين، وأنَّ هذا الأمر لا يليق بحكمته، ولا بحُكمه، ثمّ ذكر أحوال المجرمين الذين هم ضدّ المسلمين، فقال: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾[2]، وأنّهم يدعون إلى السجود لربّهم، تبارك وتعالى، فيُحال بينهم وبينه، فلا يستطيعون السجود مع المسلمين عقوبةً لهم على ترك السجود له مع المصلّين في دار الدنيا، وهذا يدلّ على أنّهم مع الكفّار والمنافقين الذين تبقى ظهورهم إذا سجد المسلمون كصياصيّ البقر[3]، ولو كانوا من المسلمين لأذن لهم بالسجود كما أذن للمسلمين»[4].

ويرد هذا الاستدلال:

أوّلاً: إنَّه، كما هو الحال في غيره ممّا تقدّم، يتضمّن دعاوى غير ثابتة، ويجعلها في صلب الدليل، فهو ذكر أنَّ الله تعالى يعاقب أولئك بعدم الإذن لهم بالسجود، مع أنَّ الآية لا تتحدَّث عن عقاب، بل عن دعوة، وعدم قدرة على فعل السجود، وعليه أليس من الأجدر تفسير الآية بأنّها في مقام الحديث عن يوم القيامة الذي تبلى فيه السرائر؟ لذا حينما يُدعى هؤلاء للسجود إلى الله تعالى، فإنّهم لا يستطيعون ذلك لاستقرار ملكة الاستكبار في سرائرهم، وقد كانوا قبل ذلك اليوم الذي بليت فيه السرائر سالمين من ذلك الانعكاس الباطنيّ، فكانوا يستطيعون السجود، ولم يفعلوا ذلك[5]، وأين هذا من تاركي الصلاة تهاونًا وكسلاً من دون إنكار وجحود؟!

ثانيًا: إنَّ الكفر الذي هو مورد نقاش إنّما هو خصوص ما تترتّب عليه الآثار الشرعيّة

---

(١) سورة القلم، الآيات٣٥-٤٣.

(٢) سورة القلم، الآية ٤٢.

(٣) صياصيّ البقر: أي قرونها. (ابن الأثير، مجد الدين، النهاية في غريب الحديث، ج٣، ص٦٧).

(٤) ابن القيِّم، محمّد، الصلاة وحكم تاركها، ج١، ص٥٢.

(٥) انظر الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٩، ص٣٨٥.

في الدنيا، فلا مانع من الجمع بين الهويّة الإسلاميّة في الدنيا، واستحقاق صاحبها للعذاب في الآخرة، كما اتّضح سابقًا، لذا فإنّ مورد الآية ليس في الكفر المتنازع فيه.

الدليل السابع: قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلًا إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ ﴿٤٦﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾[١].

قال ابن القيِّم مستدلاًّ بها على كفر تارك الصلاة «توعَّدهم على ترك الركوع، وهو الصلاة إذا دُعوا إليها، ولا يُقال: إنّما توعَّدهم على التكذيب؛ فإنّه سبحانه وتعالى إنّما أخبرهم عن تركهم لها، وعليه وقع الوعيد»[٢].

ويرد عليه:

أوّلاً: إنَّ الآية في مقام الحديث عن الآثار الأخرويَّة، وهذا ليس محلّ بحثنا.

ثانيًا: وقع الاختلاف في كون الأمر بالركوع، هل هو في الدنيا أو في الآخرة، فعن قتادة وآخرين: أنَّه في الدنيا[٣]، وعن ابن عبّاس: أنَّه في الآخرة[٤]، وعلى القول الثاني يبطل الاستدلال بوضوح.

ثالثًا: وقع الاختلاف في معنى الركوع: هل هو الصلاة، على ما اعتمده عدّة مفسِّرين؟ أو هو الخضوع والخشوع لله تعالى، وأنْ لا يعبد سواه، كما قال به مفسِّرون آخرون[٥]؟

ونؤكِّد في نهاية هذا البحث حول الآيات القرآنيّة التي سيقت على أنَّها دالّة على تكفير المسلمين بإبداء التعجُّب الشديد من أولئك الذين اعتمدوا على ذوقهم الخاصّ في فهم تلك الآيات، رغم وجود أفهام أخرى تبعد جميع تلك الآيات عن التكفير، وقد تبنّاها أكثر علماء المسلمين. أمِنَ الصحيح بعدما ثبت تحقّق الإسلام

---

(١) سورة المرسلات، الآيات٤٦-٤٩.

(٢) ابن القيِّم، محمّد، الصلاة وحكم تاركها، ج١، ص٦٠.

(٣) انظر القرطبيّ، محمّد، الجامع لأحكام القرآن، ج١٩، ص١٦٨.

(٤) انظر المصدر السابق نفسه. الطبريّ، محمّد، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج٢٩، ص٣٠٣. ابن الجوزيّ، زاد المسير في علم التفسير، ج٨، ص١٥٩.

(٥) انظر ابن العربيّ، محيي الدين، تفسير ابن العربيّ، ج٢، ص٢٧٦. الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، ج٣٠، ص٢٨٤.

بالشهادتين، وما اتفق عليه الجميع من أصالة عدم التكفير، ومع التحذير النبويّ الشديد من تكفير المسلم؛ لما يترتّب عليه من آثار وخيمة على المستويين الفرديّ والاجتماعيّ، أن يُعتمد على تلك المذاقات الخاصة في فهم الآيات، ويُبنى عليها في تكفير بعض المسلمين؟!.

الأحاديث النبويَّة المستدلّ بها على التكفير

أضاف المستدلّون على تكفير تارك الصلاة تهاونًا من غير جحد بها، على الآيات القرآنيّة، أحاديث وردت عن النبيّ ﷺ في مقام كونها أدلّة على ذلك التكفير. وقد عرضنا بعضًا من تلك الأحاديث، وهي التي وردت فيها صيغة الكفر متعلّقة بترك الصلاة، كالحديث النبويّ: «**بين الرجل وبين الكفر والشرك ترك الصلاة**»[1]. ومرَّ النقاش في مدلولها ومعارضتها بأحاديث أخرى ممّا يقتضى توجيهها إلى معنًى آخر غير الكفر الاصطلاحيّ الذي يخرج من الدين، وتترتَّب عليه الآثار الشرعيَّة.

ونعرض منها نماذج من أحاديث أخرى استدلّوا بها على تكفير تارك الصلاة تهاونًا، ولو من دون جحود.

الحديث الأوَّل

هو ما رواه ابن ماجة بسنده عن أبي الدرداء: أوصاني خليلي أبو القاسم ﷺ بسبع: «**لا تشرك بالله شيئًا، وإن قطعت، أو حرِّقت، ولا تترك صلاة مكتوبة متعمِّدًا، فمن تركها عمدًا فقد برئت الذمّة منه**»[2].

علَّق ابن القيِّم مستدلاً بهذا الحديث على كفر تارك الصلاة بقوله: «لو كان باقيًا على إسلامه، لكانت له ذمّة الإسلام»[3].

---

(١) النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم. الترمذي، محمّد، سنن الترمذي، ج٤، ص ١٢٥-١٢٦.

(٢) القزوينيّ، محمّد، سنن ابن ماجة، ج٢، ص١٣٣٩.

(٣) ابن القيّم، محمّد، الصلاة وحكم تاركها، ج١، ص٦٤.

ويردّ على هذا الاستدلال أنَّ التعبير بـ «**برئت منه الذمّة**» لا يدلّ على الكفر، فهو قد ورد في روايات نبويَّة أخرى موجَّهًا إلى مَنْ لا يُحكم بكفره حتّى عند القائل بكفر تارك الصلاة، ومن تلك الروايات:

١- روى البخاريّ بسنده عن النبيّ ﷺ: «**من بات على ظهر بيتٍ ليس عليه حجاب، فقد برئت منه الذمّة**»[1].

٢- روى البيهقيّ بسنده عن النبيّ ﷺ: «**من بات على ظهر جدارٍ، وليس له ما يدفع رجليه، فوقع، فمات، فقد برئت منه الذمّة، ومن ركب البحر في ارتجاجه**[2]**، فقد برئت منه الذمّة**»[3].

٣- روى الضحّاك بسنده عن النبيّ ﷺ: «**من أقام مع المشركين فقد برئت منه الذمّة**»[4].

٤- روى الطبرانيّ بسنده عن النبيّ ﷺ: «**إذا أبِقَ العبد برئت منه الذمّة**»[5].

٥- روى ابن عبد البرّ بسنده عن ابن أمامة «قال رسول الله ﷺ: (**أيّما رجل حلف على مال رجل كاذبًا، فاقتطعه بيمينه، فقد برئت منه الذمّة، ووجبت له النار**)، فقال محمّد بن كعب: وإن كان قليلاً؟ قال: فقلَّب ﷺ سواكًا بين أصبعه، وقال ﷺ: (**وإن كان سواك أراك**)»[6].

٦- روى الهيثميّ بسنده عن النبيّ ﷺ: «**من رمى بليل فقد برئت منه الذمّة**»[7].

تُرى هل يلتزم باحث منصف بكفر كلّ هؤلاء لمجرَّد ورود عبارة «**برئت منه الذمّة**»،

---

(١) البخاريّ، محمّد، الأدب المفرد، ص٢٥٤.

(٢) ارتجاج البحر: أي هيجانه (الشعرانيّ، عبد الوهاب، العهود المحمّديّة، ص٨٨٥).

(٣) البيهقيّ، أحمد، شعب الإيمان، ج٤، ص١٧٨.

(٤) الضحّاك، ابن أبي عاصم، الآحاد والمثاني، تحقيق باسم فيصل أحمد الجوابرة، ط١، دار الدراية، ١٩٩١م، ج٤، ص٤٧١. الطبرانيّ، محمّد، المعجم الأوسط، ج٢، ص٣٠٢.

(٥) الطبرانيّ، محمّد، المعجم الأوسط، ج٦، ص٧٦.

(٦) ابن عبد البرّ، يوسف، الاستيعاب، ج٣، ص١٢٧٦.

(٧) الهيثميّ، علي، بغية الباحث، ص٢٦٥.

بحقّهم؟ أو لا بدَّ من توجيه هذه العبارة بما يبعده عن الكفر الاصطلاحيّ، كما تمّ توجيه كلمة الكفر في الروايات التي حكمت بكفر تارك الصلاة بأنَّها من باب التغليظ والتشديد والمبالغة، ونحو ذلك؟

الحديث الثاني

ما رواه أحمد بن حنبل بسنده عن النبيّ ﷺ أنّه ذكر الصلاة يومًا، فقال: «**من حافظ عليها كانت له نورًا وبرهانًا ونجاةً يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها، لم تكن له نورًا، ولا برهانًا، ولا نجاةً، وكان يوم القيامة مع قارون وفرعون وهامان وأُبيّ بن خلف**»[1].

قال الشنقيطيّ: «وهذا الحديث أوضح دلالةً على كفر تارك الصلاة؛ لأنّ انتفاء النور والبرهان والنجاة، والكينونة مع فرعون وهامان وقارون وأُبيّ بن خلف يوم القيامة أوضح دليل على الكفر كما ترى»[2].

ويردّ على هذا الاستدلال أنَّ الرواية هي في مقام الحديث عن آثار الآخرة، وليس عن الآثار الشرعيَّة المترتِّبة على الكفر في الدنيا كما هو محلّ البحث.

الحديث الثالث

ما رواه أحمد بن حنبل بسنده عن النبيّ ﷺ: «**رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد**»[3].

قال ابن القيِّم: «ألست تعلم أنّ الفسطاط إذا سقط عموده، سقط الفسطاط، ولم تنتفع بالطنب، ولا بالأوتاد، وإذا قام عمود الفسطاط انتفعت بالطنب[4] والأوتاد؟ كذلك الصلاة من الإسلام»[5].

---

(١) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٢، ص١٦٩.

(٢) الشنقيطيّ، أضواء البيان، ج٤، ص٣١٢.

(٣) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٥، ص٢٣١.

(٤) الطنب: هو حبل الخباء والسرادق والخيمة ونحوها (الفراهيديّ، الخليل، العين، ج٧، ص٤٣٨).

(٥) ابن القيِّم، محمّد، الصلاة وحكم تاركها، ج١، ص٣٥.

وهذا التفسير من ابن القيِّم هو أقصى ما يُستفاد من وصف الصلاة بعمود الإسلام، وهو يقتضي حبط العمل في الآخرة، ولا دخل له في الحكم على تارك الصلاة بالكفر في الدنيا.

هذه نبذة من الروايات التي استُدلّ بها على تكفير تارك الصلاة، والنقاش فيها استفادةً من كلّ ما مضى، دار في ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: في مدلولها التفصيليّ الذي سبق، فلم يثبت أنّه يفيد كفر تارك الصلاة.

المحور الثاني: في معارضتها لروايات تفيد عدم كفر تارك الصلاة، وقد ذكرنا ثلاث روايات منها في الفصل الثاني من الباب الثاني، ومن خلال ذلك لا بدَّ من توجيه الروايات التي قد يُفهم منها الكفر.

المحور الثالث: في معارضتها للروايات التي تحدِّد الإسلام والإيمان بما يأبى إضافة أي عنصر آخر كإقامة الصلاة أو غيره، وقد مرَّ ذكرها في فصلي الباب الأوّل من هذه الأطروحة، وهذا يقتضي توجيه ما مضى من الروايات بما يتواءم مع ضابطتي الإسلام والإيمان.

خلاصة المبحث الثاني

ادَّعى البعض أنَّ ترك الصلاة تهاونًا من دون جُحد بها يوجب الكفر مستدلاً بجملة من الآيات القرآنيّة[1]، والأحاديث المنسوبة إلى النبيّ محمّد ﷺ[2]، إلاّ أنَّه بعد البحث والنقاش في مدلولات تلك الآيات والأحاديث تبيّن عدم صحّة ذلك الاستدلال من جهتين:

الأولى: ضعف الدلالة المطروحة.

الثانية: معارضة الروايات بأحاديث أخرى، منها ما يفيد عدم كفر تارك الصلاة، ومنها ما يحصر تحقّق الإسلام بالشهادتين.

(١) أنظر سورة المدثّر، الآيات ٣٨-٤٧. سورة مريم، الآيتان ٥٨-٥٩. سورة التوبة، الآية ١١. سورة القيامة، الآيتان ٣١-٣٢. سورة المنافقون، الآية ٩. سورة القلم، الآيات ٣٥-٤٣. سورة المرسلات، الآيات ٤٦-٤٩.

(٢) أنظر القزوينيّ، محمّد، سنن ابن ماجة، ج٢، ص ١٢٢٩. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٢، ص ١٦٩ وج ٥، ص ٢٣١.

المبحث الثالث: الحكم بغير ما أنزل الله

من الأمور التي اعتبرها البعض من موجبات التكفير والخروج من الدين هو الحكم بغير ما أنزل الله، وهو ما اعتمد عليه الخوارج في بداية حركتهم السياسيّة حينما حكموا بتكفير الحاكم بغير ما أنزل الله، ثمّ توسّعوا في ذلك، كما مرّت الإشارة إليه.

ورغم أنّ بقيّة المذاهب الإسلاميّة لم يوافقوا الخوارج في الحكم بتكفير الحاكم بغير ما أنزل الله، لا سيّما فيما خصَّ تطبيقهم لذلك في تكفير بعض صحابة النبيّ محمّدﷺ، إلاّ أنَّ التكفير بخلفيَّة مقاربةٍ لهذا العنوان ظهر من جديد في القرن العشرين بعنوان أوسع ممّا طرحه الخوارج، فإنّ الظاهر ممّا ذكره سيّد قطب أنّه يحكم بكفر المجتمع في الأرض التي «لا يحكمها الإسلام ولا تقوم فيها شريعة»، فإنَّه « ليس وراء الإيمان إلاّ الكفر، وليس دون الإسلام إلاّ الجاهليّة، وليس بعد الحقّ إلاّ الضلال»، فأبناء هذا المجتمع بحسب قطب «ليسوا مسلمين، كما يدّعون، وهم يحيون حياة الجاهليّة»[1].

ولبحث هذا الموضوع لا بدّ في البداية من توضيح معنى الحكم بغير الله، ثمّ دراسة المنطلقات الفكريّة للمكفِّرين بسبب ذلك، سواء القدماء منهم، أو الجدد.

معنى الحكم بغير ما أنزل الله

ممّا لا شكّ فيه أنّ الإسلام دين شريعة، وأحكامٍ إلهيّة تشمل علاقة الفرد بربِّه، وبسائر أفراد مجتمعه.

وقد أكّد القرآن الكريم على كون هذه الشريعة منحصرة بالله تعالى، قال عزّ وجلّ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ﴾[2]، وقال: ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِۖ

---

(١) الاقتباسات الثلاثة من: قطب، سيّد، معالم في الطريق، ط١، قم، دار النشر، ١٤٠٥هـ، ص١٩٨.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾(1)، كما أكّد الكتاب العزيز على مرجعيّة الكتب الإلهيّة للناس في اختلافاتهم، وأنّ حاكميّة تلك الكتب هي غايةٌ لإنزالها، قال تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾(2)، كما أكّد على مرجعيّة القرآن والنبيّ محمّد ﷺ في نزاعات الناس، قال تعالى: ﴿... فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا ﴾(3).

بهذا المعنى العامّ لمرجعيَّة الشريعة الدينيَّة فُسِّرت الآيات الثلاث التي وردت فيها عبارة ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾(4)، وهي:

1- ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾(5).

2- ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾(6).

3- ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾

(1) سورة القصص، الآية ٧٠.

(2) سورة البقرة، الآية ٢١٣.

(3) سورة النساء، الآيتان ٥٩-٦٠.

(4) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(5) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(6) سورة المائدة، الآية ٤٥.

وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[1].

إنَّ هذه الآيات، وإنْ كانت في مقام الحديث عن اليهود، كما في الآيتين الأوليين، وعن النصارى كما في الآية الأخيرة، إلاّ أنّ خصوصيّة المورد لا تؤثّر في عموميّة العامّ في تلك العبارة، كما تقدّم في بحث سابق في الفصل الأوّل من الباب الثاني.

بناءً على ما تقدَّم، فإنَّ المعنى العامّ للحكم بغير ما أنزل الله عزّ وجلّ هو الحكم بخلاف الشريعة الدينيّة.

بعد اتّضاح ذلك ندخل في مطلبين: يتمحور أوّلهما حول حكم الخوارج بتكفير من يحكم بغير ما أنزل الله عزّ وجلّ.

وثانيهما حول ما يُنسب إلى قطب من تكفير المجتمع الذي لا يُحكم فيه بما أنزل الله تعالى.

(١) سورة المائدة، الآيتان ٤٦-٤٧.

المطلب الأوّل: الخوارج وتكفير من لم يحكم بما أنزل الله

اعتمد الخوارج على آية ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[1] في حكمهم بتكفير الإمام علي بن أبي طالب؛ باعتبار أنّ عليًّا قبل بتحكيم أبي موسى الأشعريّ وعمرو بن العاص بعد رفع المصاحف في حرب صفين.

قال ابن قتيبة في حديثه عن بدايات حركة الخوارج: «ثمّ اجتمعوا في منزل زفر بن حصين الطائيّ[2]، فقالوا: إنّ الله أخذ عهودنا ومواثيقنا على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والقول بالحقّ، والجهد في تقويم السبيل، وقد قال عزّ وجلّ لنبيّه عليه الصلاة والسلام: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ ﴾[3]. وقال عزّ وجل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[4]، فاشهدوا على أهل دعوتنا أنْ قد اتّبعوا الهوى، ونبذوا حكم القرآن، وجاروا في الحكم والعمل، وأنّ جهادهم على المؤمنين فرض»[5].

ويكمل ابن قتيبة موقف الإمام عليّ منهم بعد معرفته بمجريات هذا الاجتماع بأنّه كتب إليهم: (أمّا بعد، فإنّ هذين الرجلين الخاطئين الحاكمين اللذين ارتضيتم حكمين قد خالفا كتاب الله، واتّبعا هواهما بغير هدى من الله، فلم يعملا بالسُّنَّة، ولم ينفّذا للقرآن حكمًا، فبرئ الله منهما ورسوله وصالحو المؤمنين. إذا بلغكم كتابنا هذا فأقبلوا إلينا، فإنّا سائرون إلى عدوّنا وعدوّكم، ونحن على الأمر الذي كنّا عليه، والسلام). قال: فكتبوا إليه: (أمّا بعد، فإنّك لم تغضب لله، إنّما غضبت لنفسك، والله لا يهدي كيد

(١) سورة المائدة، الآية٤٤.

(٢) ذكر ابن الجوزيّ أنّه زيد بن حصن (ابن الجوزيّ، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمّد عطا ومصطفى عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢، ج٥، ص١٣١.

(٣) سورة ص، الآية٢٦.

(٤) سورة المائدة، الآية٤٤.

(٥) ابن قتيبة، عبد الله، الإمامة والسياسة، (المنسوب إليه) تحقيق محمّد الزينيّ، (لا،ط)، بيروت، مؤسّسة الحلبيّ، (لا،ت)، ج١، ص١٢٢.

الخائنين)، قال: فلمّا رأى عليّ كتابهم أَيس منهم، ورأى أن يدعهم، ويمضي بالناس إلى معاوية وأهل الشام فيناجزهم»[1].

وفي كتاب المنتظم في تاريخ الأمم والملوك أضاف عبارةً في رسالتهم إلى الإمام عليّ، لم يذكرها ابن قتيبة، وهي: «فإنْ شهدتَ على نفسك بالكفر، واستقبلت التوبة، نظرنا فيما بيننا وبينك، وإلاّ فقد نابذناك على سواء»[2].

وقد جاء الردّ عليهم من قبل الإمام عليّ نفسه بما يصحّ مدخلاً لنقاش دليلهم على التكفير. ففي نهج البلاغة أنّ عليًّا لمّا سمع شعارهم «لا حكم إلاّ لله»، قال: «كلمة حق يُراد منها باطل، نعم إنّه لا حكم إلاّ لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلاّ لله، وإنّه لا بدّ للناس من أمير برٍّ أو فاجرٍ يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدوّ، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القويّ حتّى يستريح به برّ، ويُستراح من فاجر»[3].

إنّ الإمام عليًّا يلفت في كلامه هذا إلى أنّ الخوارج يفسّرون «لا حكم إلاّ لله» بأنّه لا حكم كليًّا ولا جزئيًّا لمجتهد أو أمير أو أيّ إنسان كائنًا من كان إلاّ في الأشياء المنصوص عليها كتابًا أو سُنّة، أمّا غير المنصوص عليها فيترك أمرها إلى الله، والبديهة تقتضي ببطلان ذلك؛ لأنّ النصوص محدودة ومتناهية، والحوادث الجزئيّة المتوقّعة لا حدّ لها، ولا نهاية، وإذا لم يتح لها حاكم يحكم بها، فمن يعطيها منازلها وأحكامها، ويفصل بين الناس في خصوماتهم، ويؤدّب المعتدي ويردعه»[4]. إنّ الخوارج يدعون إلى تعطيل دور الحاكم الذي يريدونه «مأمورًا للرعيّة لا آمرًا، فأوقعهم

---

(١) ابن قتيبة، عبد الله، الإمامة والسياسة، ص١٢٣. انظر ابن الجوزيّ، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج٥، ص١٣١-١٣٢. ابن كثير، إسماعيل، البداية والنهاية، ج٧، ص٣١٦.

(٢) ابن الجوزيّ، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج٥، ص١٣٢.

(٣) ابن أبي طالب، الإمام علي، نهج البلاغة، ج١، ص٩١.

(٤) مغنيّة، محمّد جواد، في ظلال نهج البلاغة، ج١، ص٢٥٣.

ذلك في الخطأ والتناقض، فهم أنفسهم لا يمكنهم أن يضبطوا أمورهم إلاّ بواسطة تعيين حاكم وأمير لهم، وكانوا يفعلون ذلك»[1].

إنَّ ما تقدَّم يدلُّ على أنّ خلفيَّة موقف الخوارج هي سياسيّة لا إيمانيّة، وإن ألبسوه لباس الدين، ونقشوا على ذلك اللباس آيات القرآن الكريم، وبتعبير ايزوتسو: «إنّ هذه الإدانة لعليّ لم تكن مجرَّد حكم نظريّ لدى أوائل الخوارج، كانت مسألة انشغال عمليّ مباشر»[2].

تفسير «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»

إنَّ التفسير المنطقيّ للآية القرآنيّة التي استدلّ بها الخوارج على تكفير الإمام علي وغيره، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[3]، بناءً على عدم اختصاصها باليهود، وشمولها للمسلمين، ينحصر بأحد أمرين:

الأوَّل: إنّ المراد منها أنّ من لم يحكم بما أنزل الله، بسبب جحوده به، هو كافر كفرًا يخرجه من الدين[4]؛ وذلك بسبب كون جحوده تكذيبًا بالرسالة فينخرم بذلك عقد الإسلام.

وقد قلنا: «من لم يحكم بما أنزل الله»، ولم نقل: «من حكم بغير ما أنزل الله» انسجامًا مع صياغة الآية التي يحتمل قويًّا أنّها وردت بتلك الصيغة لِلَفتِ النظر إلى أنّ الكفر ينحصر في دائرة ما أنزل الله عندما لا يحكم به بسبب جحوده، وهذا بخلاف الحكم في أمرٍ لا يكون من المُنزَل الإلهيّ، فإنّه لا يتّصف الحاكم فيه بالكفر؛

---

(١) مرتضى، جعفر، علي والخوارج، ج١، ص٣٢٣.

(٢) ايزوتسو، توشيهيكو، مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ، ص٢٨.

(٣) سورة المائدة، الآية٤٤.

(٤) ابن الجوزيّ، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج١، ص٢٠٧. العظيم آبادي، عون المعبود، ج٩، ص٣٥٦ (نسبه إلى عكرمة). السيوطيّ، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٢٧٥. الشوكانيّ، فتح القدير، ج٢، ص٤٢. السمرقنديّ، أبو الليث، تفسير السمرقنديّ، ج١، ص٤١٧. الراونديّ، قطب الدين، فقه القرآن، ج٢، ص٦. السمعانيّ، تفسير السمعانيّ، ج٢، ص٤٢. البغويّ، تفسير البغويّ، ص٤٠. الشنقيطيّ، أضواء البيان، ج١، ص٤٠٦.

لكون هذا النوع من الأحكام قد ينطلق لملء ما يسمَّى بمنطقة الفراغ التشريعيّ التي لا تتعارض مع إكمال الدين وتمام الشريعة، وشموليَّة الفقه الإسلاميّ، فمنطقة الفراغ التشريعيّ، هي المساحة التي ترك المشرِّع الأمرَ فيها إلى الحاكم؛ ليملأها على أساس القواعد الشرعيّة بما تراعى فيه المصلحة التي تقتضي ذلك باختلاف الظروف، وهذه الأحكام ليست من نوع الأحكام الدائميّة، بل هي أحكام حكوميّة ولائيّة يصدرها الحاكم الإسلاميّ، وتتغيّر بتغيّر الظروف، فإنّ الدين، وإن كانت حقائقه ثابتة، إلاّ أنّ مصاديق تلك الحقائق الثابتة قد تتغيّر من زمان إلى زمان، ومن مكانٍ إلى مكان، فإنّ الإسلام حينما يأمر الناس بنظم الأمور، وإعداد القوّة للعدوّ، فإنّ مصاديق ذلك النظم وإعداد القوّة تختلف باختلاف الزمان والمكان[1].

بناءً عليه، لعلّ التعبير بـ «من لم يحكم بما أنزل الله»، وليس بـ «من حكم بغير ما أنزل الله» للإشارة إلى أنَّ الكفر يتعلّق بخصوص جحود الحكم المنزَل من الله تعالى، بخلاف ما ادّعاه الخوارج من أنّه لا بدّ في كلِّ واقعة، ولو تفصيليّة، من الرجوع إلى نصّ القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة المتعلِّقة بذلك التفصيل؛ إذ لم يثبت هذا الدور للقرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة، بل يُكتفى في العديد من الحالات بالرجوع إلى عموماتهما.

الثاني: إنّ المراد من الكفر، بحسب التعبير الوارد عن ابن عبّاس: ليس هو بالكفر الذي يذهبون إليه، بل هو «كفر دون كفر»[2]، أي ليس كفرًا مخرجًا من الدين، بل هو بمعنى الفسق الموجب للعقاب دون الخروج من الإسلام.

---

(1) انظر الجواهريّ، حسن، بحوث في الفقه المعاصر، ج٣، ص٤١.

(2) البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج٨، ص٢٠.

المطلب الثاني: تكفير قطب للمجتمع لعدم حاكميّة الله فيه

اشتهر عن قطب أنّه حكم بتكفير المجتمع «الذي لا يُطبّق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوّراته، وموازينه، ونظامه، وشرائعه، وقيمه، وسلوكه»[1]. وقد نقل عن سيّد قطب أنّه نفى عن نفسه هذا الحكم، واعتبره نقلاً مشوّهًا عن ما قصده[2]، وقد تصدّى بعض العلماء لتأكيد حكمه بالتكفير[3]، بينما نفى آخرون ذلك عنه[4]، إلاّ أنّ هذا النقاش لم يمنع بحسب «أبو عزة» من ظهور جماعات متطرّفة تؤمن بهذا اللون من التفكير التكفيريّ، بل تغالي في تطبيقه، فقد كتب «أبو عزّة» عن تأثير كتاب «معالم في الطريق» لقطب في مجموعة من الشباب الإخوانيّ قائلاً: «وقد ظهرت من ثمار هذا التوجيه المغالي مجموعات من الشباب تردِّد هذه الأفكار بحرفيَّة وتزمّت شديدَيْن، حتّى إنّهم كفّروا آباءهم وأمّهاتهم، رغم صلاتهم، وصيامهم، وكفّروا إخوانهم في التنظيم؛ لأنّهم لم يوافقوا على القول بتكفير المجتمع، وتكفير الناس المصلّين الصائمين الآمّين المساجد المعلنين إيمانهم بالله»[5].

ونحن لا نريد في هذا البحث تحقيق مدى صحّة نسبة التكفير إلى قطب، بل سوف نستعرض جملة من النصوص يظهر أو يُفهم منها الحكم بتكفير المجتمع، مع مناقشة ذلك، بغضّ النظر عن كونه مقصودًا للكاتب أو لا.

النصوص التكفيريّة لقطب

أ- قال قطب في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾[6]: «إنّ سفور الكفر والشرّ والإجرام ضروريّ لوضوح الإيمان

(١) قطب، سيّد، معالم في الطريق، ص١٤١.

(٢) الخطيب، معتزّ، سيّد قطب، التكفير، ط١، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩م، ص١٣١.

(٣) منهم ع.ابو عزّة (انظر المصدر السابق، ص٣٧-٤٢، ومنهم يوسف قرضاوي، المصدر السابق ص٦٤).

(٤) منهم جمال سلطان (انظر المصدر السابق، ص٨٩-٩٠).

(٥) المصدر السابق، ص٤١.

(٦) سورة الأنعام، الآية٥٥.

والخير والصلاح، واستبانة سبيل المجرمين هدف من أهداف التفصيل الربّانيّ للآيات؛ ذلك أنّ أيّ غبش أو شبهة في موقف المجرمين وفي سبيلهم ترتدّ غبشًا وشبهةً في موقف المؤمنين وفي سبيلهم، فهما صفحتان متقابلتان، وطريقان مفترقتان.. ولا بدّ من وضوح الألوان والخطوط.

ومن هنا يجب أن تبدأ كلّ حركة إسلاميّة بتحديد سبيل المؤمنين، وسبيل المجرمين يجب أن تبدأ من تعريف سبيل المؤمنين وتعريف سبيل المجرمين، ووضع العنوان المميِّز للمؤمنين، والعنوان المميِّز للمجرمين في عالم الواقع، لا في عالم النظريّات، فيعرِف أصحاب الدعوة الإسلاميّة والحركة الإسلاميّة من هم المؤمنون ممّن حولهم، ومن هم المجرمون، بعد تحديد سبيل المؤمنين ومنهجهم وعلامتهم، وتحديد سبيل المجرمين ومنهجهم وعلامتهم، بحيث لا يختلط السبيلان ولا يتشابه العنوانان، ولا تلتبس الملامح والسمات بين المؤمنين والمجرمين..

وهذا التحديد كان قائمًا، وهذا الوضوح كان كاملاً يوم كان الإسلام يواجه المشركين في الجزيرة العربيّة، فكانت سبيل المسلمين الصالحين هي سبيل الرسول ﷺ ومن معه، وكانت سبيل المشركين المجرمين هي سبيل مَنْ لم يدخل معهم في هذا الدين.

ومع هذا التحديد وهذا الوضوح كان القرآن يتنزّل، وكان الله- سبحانه- يفصل الآيات على ذلك النحو الذي سبقت منه نماذج في السورة، ومنها ذلك النموذج الأخير، ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾[1].

وحيثما واجه الإسلام الشرك والوثنيّة والإلحاد والديانات المنحرفة المتخلّفة من الديانات، ذات الأصل السماويّ، بعدما بدّلتها، وأفسدتها التحريفات البشريّة.. حيثما واجه الإسلام هذه الطوائف والمِلل كانت سبيل المؤمنين الصالحين واضحة، وسبيل المشركين الكافرين المجرمين واضحة كذلك لا يجدي معها التلبيس، ولكن المشقّة الكبرى التي تواجه حركات الإسلام الحقيقيّة اليوم ليست في شيء من هذا،

(١) سورة الأنعام، الآية٥٥.

إنّها تتمثّل في وجود أقوام من الناس من سلالات المسلمين، في أوطان كانت في يوم من الأيّام دارًا للإسلام، يسيطر عليها دين الله، وتحكم بشريعته، ثمّ إذا هذه الأرض، وإذا هذه الأقوام تهجر الإسلام حقيقة، وتعلنه اسمًا، وإذا هي تتنكر لمقوّمات الإسلام اعتقادًا وواقعًا. وإنْ ظنّت أنّها تدين بالإسلام اعتقادًا، فالإسلام شهادة أن لا إله إلاّ الله، وشهادة أن لا إله إلاّ الله تتمثّل في الاعتقاد بأنّ الله - وحده- هو خالق هذا الكون المتصرّف فيه، وأنّ الله- وحده- هو الذي يتقدّم إليه العباد بالشعائر التعبديّة ونشاط الحياة كلّه، وأنّ الله — وحده- هو الذي يتلقّى منه العباد الشرائع، ويخضعون لحكمه في شأن حياتهم كلّها، وأيّما فرد لم يشهد أنْ لا إله إلاّ الله، بهذا المدلول، فإنّه لم يشهد ولم يدخل في الإسلام بعد، كائنًا ما كان اسمه ولقبه ونسبه. وأيّما أرض لم تتحقّق فيها شهادة أن لا إله إلاّ الله، بهذا المدلول، فهي أرض لم تَدِن بدين الله، ولم تدخل في الإسلام بعد.

وفي الأرض اليوم أقوام من الناس أسماؤهم أسماء المسلمين، وهم من سلالات المسلمين، وفيها أوطان كانت في يوم من الأيام دارًا للإسلام، ولكن لا الأقوام اليوم تشهد أن لا إله إلاّ الله، بذلك المدلول، ولا الأوطان اليوم تدين لله بمقتضى هذا المدلول، وهذا أشقّ ما تواجهه حركات الإسلام الحقيقيّة في هذه الأوطان مع هؤلاء الأقوام.

أشقّ ما تعانيه هذه الحركات هو الغبش والغموض واللبس الذي أحاط بمدلول لا إله إلاّ الله، ومدلول الإسلام في جانب، وبمدلول الشرك وبمدلول الجاهليّة في الجانب الآخر.

أشقّ ما تعانيه هذه الحركات هو عدم استبانة طريق المسلمين الصالحين، وطريق المشركين المجرمين، واختلاط الشارات والعناوين، والتباس الأسماء والصفات، والتيه الذي لا تتحدّد فيه مفارق الطريق.

ويعرف أعداء الحركات الإسلاميّة هذه الثغرة فيعكفون عليها توسيعًا وتمييعًا وتلبيسًا وتخليطًا، حتّى يصبح الجهر بكلمة الفصل تهمة يؤخذ عليها بالنواصي والأقدام، تهمة

تكفير المسلمين، ويصبح الحكم في أمر الإسلام والكفر مسألةً المرجعُ فيها لعرف الناس واصطلاحهم، لا إلى قول الله، ولا إلى قول رسول الله.

هذه هي المشقّة الكبرى، وهذه كذلك هي العقبة الأولى التي لا بدّ أن يجتازها أصحاب الدعوة إلى الله في كلّ جيل.

يجب أن تبدأ الدعوة إلى الله باستبانة سبيل المؤمنين وسبيل المجرمين، ويجب ألاّ تأخذ أصحاب الدعوة إلى الله في كلمة الحقّ والفصل هوادة ولا مداهنة، وألاّ تأخذهم فيها خشية، ولا خوف، وألاّ تقعدهم عنها لومة لائم، ولا صيحة صائح: انظروا! إنّهم يكفرون المسلمين!

إنّ الإسلام ليس بهذا التميّع الذي يظنّه المخدوعون، إنّ الإسلام بيّن، والكفر بيّن، الإسلام شهادة أن لا إله إلاّ الله، بذلك المدلول، فمن لم يشهدها على هذا النحو، ومن لم يقمها في الحياة على هذا النحو، فحكم الله ورسوله فيه أنّه من الكافرين الظالمين الفاسقين المجرمين. ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾[1].

أجل يجب أن يجتاز أصحاب الدعوة إلى الله هذه العقبة، وأن تتمّ في نفوسهم هذه الاستبانة؛ كي تنطلق طاقاتهم كلّها في سبيل الله لا تصدّها شبهة، ولا يعوقها غبش، ولا يميّعها لبس. فإنّ طاقاتهم لا تنطلق إلاّ إذا اعتقدوا في يقين أنّهم هم المسلمون، وأنّ الذين يقفون في طريقهم ويصدّونهم، ويصدّون الناس عن سبيل الله هم المجرمون، كذلك فإنّهم لن يحتملوا متاعب الطريق إلاّ إذا استيقنوا أنّها قضيّة كفر وإيمان، وأنّهم وقومهم على مفرق الطريق، وأنّهم على ملّة، وقومهم على ملّة، وأنّهم في دين، وقومهم في دين، ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾[2]، وصدق الله العظيم»[3].

---

(١) سورة الأنعام، الآية٥٥.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) قطب، سيّد، في ظلال القرآن، ج٧، ص١١٠٥-١١٠٧.

ب- قال قطب في تقديمه لسورة الأنعام:

«والذين يريدون من الإسلام اليوم أن يصوغ قوالب نظام، وأن يصوغ تشريعات حياة، بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرّر فعلاً تحكيم شريعة الله وحدها، ورفض كلّ شريعة سواها، مع تملّكه للسلطة التي تفرض هذا وتنفّذه؛ الذين يريدون من الإسلام ذلك لا يدركون طبيعة هذا الدين، ولا كيف يعمل في الحياة كما يريد له الله. **إنّهم يريدون منه أن يغيّر طبيعته ومنهجه وتاريخه ليشابه أنظمة بشريّة، ومناهج بشريّة**، ويحاولون أن يستعجلوه عن طريقه وخطواته ليلبّي رغبات وقتيّة في نفوسهم، إنّما تنشئها الهزيمة الداخليّة في أرواحهم تجاه أنظمة بشريّة صغيرة. إنّهم يريدون منه أن يصوغ نفسه في قالب فروض تواجه مستقبلاً غير موجود، والله يريد لهذا الدين أن يكون كما أراده: عقيدةً تملأ القلب، وتفرض **سلطانها على الضمير، عقيدةً مقتضاها ألاّ يخضع الناس إلاّ لله، ولا يتلقّوا الشرائع إلاّ من الله**. وبعد أن يوجد الناس الذين هذه عقيدتهم، ويصبح لهم السلطان في مجتمعهم تبدأ التشريعات لمواجهة حاجاتهم الواقعيّة، وتنظيم حياتهم الواقعيّة كذلك.

كذلك يجب أن يكون مفهومًا لأصحاب الدعوة الإسلاميّة أنّهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين يجب أن يدعوهم أوّلاً إلى اعتناق العقيدة، حتّى ولو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنّهم مسلمون، يجب أن يُعلموهم أنّ الإسلام هو- أوّلاً- إقرار عقيدة «**لا إله إلاّ الله**» بمدلولها الحقيقيّ، وهو ردّ الحاكميّة لله في أمرهم كلّه، وطرد المعتدين على سلطان الله بادّعاء هذا الحقّ لأنفسهم، إقرارها في ضمائرهم وشعائرهم، وإقرارها في أوضاعهم وواقعهم.

ولتكن هذه القضيّة هي أساس دعوة الناس إلى الإسلام، كما كانت هي أساس دعوتهم إلى الإسلام أوّل مرّة. هذه الدعوة التي تكفّل بها القرآن المكيّ طوال ثلاثة عشر عامًا كاملة.

فإذا دخل في هذا الدين، بمفهومه هذا الأصيل، عصبةٌ من الناس، فهذه العصبة هي التي تصلح لمزاولة النظام الإسلاميّ في حياتها الاجتماعيّة؛ لأنّها قرّرت بينها وبين نفسها أن تقوم حياتها على هذا الأساس؛ وألاّ تحكّم في حياتها كلّها إلاّ الله»[1].

ج- قال قطب في (معالم في الطريق): «إنّ المجتمع الجاهليّ هو كلّ مجتمع غير المجتمع المسلم، وإذا أردنا التحديد الموضوعيّ قلنا: إنّه هو كلّ مجتمع لا يخلص عبوديّته لله وحده، متمثّلة هذه العبوديّة في التصوّر الاعتقاديّ، والشعائر التعبُّديَّة، وفي الشرائع القانونيّة، وبهذا التعريف الموضوعيّ تدخل في إطار المجتمع الجاهليّ جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً. تدخل فيه المجتمعات الشيوعيّة... تدخل فيه المجتمعات الوثنيّة... وتدخل فيه المجتمعات اليهوديّة والنصرانيّة في أرجاء الأرض جميعًا... وأخيرًا يدخل في إطار المجتمع الجاهليّ تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنّها مسلمة.

وهذه المجتمعات تدخل في هذا الإطار؛ لا لأنّها تعتقد بألوهيّة أحد غير الله، ولا لأنّها تقدّم الشعائر التعبُّديّة لغير الله أيضًا، لكنّها تدخل في هذا الإطار؛ لأنّها لا تدين بالعبوديّة لله وحده في نظام حياتها، فهي وإنْ لم تعتقد بألوهيّة أحد إلاّ الله، تعطي أقصى خصائص الألوهيّة لغير الله، فتدين بحاكميّة غير الله، فتتلقى من هذه الحاكميّة نظامها، وشرائعها، وقيَمَهَا، وموازينها، وعاداتها، وتقاليدها، وكلّ مقدِّمات حياتها تقريبًا.

كما أنّه، سبحانه، قد وصف اليهود والنصارى من قبلُ بالشرك والكفر والحيدة عن عبادة الله وحده، واتخاذ الأحبار والرهبان أربابًا من دونه؛ لمجرَّد أنْ جعلوا للأحبار والرهبان ما يجعله الذين يقولونه عن أنفسهم: إنّهم مسلمون لناس منهم، واعتبر الله سبحانه ذلك من اليهود والنصارى شركًا كاتخاذهم عيسى بن مريم ربًّا يؤلِّهونه،

(١) قطب، سيّد، في ظلال القرآن، ج٧، ص١٠١٠-١٠١١.

ويعبدونه سواء، فهذه كتلك خروج من العبوديّة لله وحده، فهي خروج من دين الله، ومن شهادة أن لا إله إلاّ الله.

وإذا تعيَّن هذا، فإنّ موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهليّة كلّها يتحدّد في عبارة واحدة: إنَّه يرفض الاعتراف بإسلاميّة هذه المجتمعات كلّها وشرعيّتها في اعتباره»[1].

د- قال قطب في العدالة الاجتماعيّة في الإسلام:

«إنّ الأمر المستيقن في هذا الدين أنّه لا يمكن أن يقوم في الضمير عقيدة، ولا في واقع الحياة دينًا إلاّ أن يشهد الناس: أن لا إله إلاّ الله، أي لا حاكميّة إلاّ لله، حاكميّة تتمثّل في قضائه وقدره، كما تتمثّل في شرعه وأمره، وهذه كلّها سواء في كونها أساسًا للعقيدة لا تقوم ابتداءً في الضمير إلاّ به، كذلك هو لا يمكن أن يقوم في واقع الحياة دينًا إلاّ أن تتمثّل العقيدة في نظام واقعيّ للحياة هو الدين، فتفرد فيه شريعة الله بالهيمنة على حياة الناس جملة وتفصيلاً، ويبرأ فيه الحاكم والمحكوم من ادّعاء حقّ الألوهيّة عن طريق ادّعاء حقّ الحاكميّة، ومزاولة التشريع فعلاً بما لم يأذن به الله ممّا يتخذه البشر لأنفسهم من أنظمة وأوضاع وتشريعات وقوانين غير مستمدّة من شريعة الله، نصًّا حين يوجد النصّ، واجتهادًا في حدود المبادئ العامة حين لا يوجد نصٌّ، طاعةً لأمر الله سبحانه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾[2].

ونحن لا نحدّد مدلول الدين ولا مفهوم الإسلام على هذا النحو من عند أنفسنا، ففي مثل هذا الأمر الخطير الذي يترتّب عليه تقرير مفهومٍ لدين الله، كما يترتّب عليه الحكم بتوقّف وجود الإسلام في الأرض اليوم، وإعادة النظر في دعوى مئات الملايين من الناس أنّهم مسلمون، في مثل هذا الأمر لا يجوز أن يفتي الإنسان فيما يقصم الظهر في الدنيا والآخرة جميعًا.

---

(١) قطب، سيّد، معالم في الطريق، ص٨٨-٩٣.

(٢) سورة النساء، الآية٥٩.

إنّما الذي يحدّد مدلول الدين على هذا النحو، ومفهوم الإسلام هو الله - سبحانه- إله هذا الدين وربّ هذا الإسلام، وذلك في نصوص قاطعة لا سبيل إلى تأويلها ولا الاحتيال عليها:

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [(١)].

﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [(٢)].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[(٣)].

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [(٤)].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[(٥)].

وكلّها تقرّر حقيقة واحدة: أنّه لا إسلام، لا إيمان بغير الإقرار بالحاكميّة لله وحده، والرجوع إليه فيما يقع عليه التنازع ممّا لم يرد به نصّ؛ إذ لا رأي مع النصّ ولا نزاع، والحكم بما أنزل الله دون سواه في كلّ شؤون الحياة، والرضى بهذا الحكم رضًى قلبيًّا بعد الاستسلام له عمليًّا، وأنّ هذا هو الدين القيّم، وهذا هو الإسلام الذي أراده الله من الناس.

وحين نستعرض وجه الأرض كلّه اليوم - في ضوء هذا التقرير الإلهيّ لمفهوم الدين والإسلام - لا نرى لهذا الدين وجودًا. إنّ هذا الوجود قد توقّف منذ أن تخلّت آخر مجموعة من المسلمين عن إفراد الله سبحانه بالحاكميّة في حياة البشر، وذلك يوم أن

(١) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٢) سورة المائدة، الآية ٤٩.

(٣) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(٤) سورة النساء، الآية ٦٥.

(٥) سورة النساء، الآية ٥٩.

تخلّت عن الحكم بشريعته وحدها في كلّ شؤون الحياة.

ويجب أن نقرّر هذه الحقيقة الأليمة، وأن نجهر بها، وألاّ نخشى خيبة الأمل التي تحدثها في قلوب الكثيرين الذين يحبّون أن يكونوا مسلمين، فهؤلاء من حقّهم أن يستيقنوا كيف يكونون مسلمين.

وكذلك ينبغي أن نجهر نحن بالحقيقة المقابلة التي قد يشفق منها الكثيرون ممّن يحبّون أن يكونوا مسلمين، وممّن يتحرّجون أن يعلنوا أنّ وجود هذا الدين قد توقّف؛ لنبطل مفعول المخدِّر الخبيث الذي يخدّر به أعداء هذا الدين محبّي هذا الدين»[1].

ملاحظات على النصوص التكفيريّة لقطب

نلاحظ عند قراءة نصوص قطب السابقة ما يأتي:

الملاحظة الأولى: أنّ دليل حكم قطب بالتكفير هو أنّ الإسلام الذي يُعتمد في تحقّقه على كلمة التوحيد (لا إله إلاّ الله) لا يتحقّق بمجرّد النطق بها، بل ولا بالاعتقاد العامّ، وهو الاعتقاد بأنَّ الله هو المعبود وحده، ولا ربَّ سواه، بل لا بدّ لتحقيق الإسلام من الإقرار بمدلول خاصّ لهذه الكلمة، وهو ردّ الحاكميّة لله في جميع الأمور، وطرد المعتدين على سلطان الله؛ بادّعاء هذا الحقّ لأنفسهم، وإقرار ذلك في الواقع الاجتماعيّ، إضافة إلى إقرارها في الضمائر والأنفس.

وهذا التفسير «القطبيّ» للتوحيد المحقِّق للإسلام لم نجده في القرآن الكريم، ولا في السُّنَّة النبويَّة، بل إنّ ما مرَّ في الباب الأوّل من هذا البحث يفيد بشكل واضح قبول القرآن الكريم والنبيّ محمّد ﷺ للإسلام بما له من آثار شرعيّة ممّن نطق بالشهادتين، بغضّ النظر عن مستوى الوعي الذي يحمله لهذه الكلمة، وهذا واضح من سيرة النبيّ محمّد ﷺ، وكذا سيرة مَنْ تلاه من الصحابة والتابعين.

أمّا الآيات القرآنيّة التي عرضها في المقطع الرابع من النصوص السابقة، والتي

---

(١) قطب، سيّد، العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، ط١٥، بيروت، دار الشروق، ٢٠٠٢م، ص١٨٢-١٨٤.

لم يعرض كيفيّة الاستدلال الخاصّ بها على مدّعاه، مقتصرًا بكونها قاطعة في المعنى الذي عرضه، ولا يصحّ تأويلها بمعنًى آخر، فإنّ هذا الوضوح والقطع المدَّعى في ذلك النحو الخاص الذي ذكره قطب هو مجرَّد ادّعاء لم نجد أحدًا من المفسِّرين للقرآن الكريم يتبنَّاه، بل لعلّ وضوحه ينحصر عند قطب نفسه، ولا يتعدّاه إلى غيره؛ فأيُّ ربط بين كون الله تعالى هو صاحب الولاية التشريعيّة، وكون الأحكام الشرعيّة منحصرة به، وكون المنازعات بين الناس يجب ردّها إلى الله ورسوله، وبين عدم تحقّق إسلام الإنسان إلاّ من خلال ردّ الحاكميّة لله، وطرد المعتدين على سلطانه، وإقرار ذلك في النفس والواقع الاجتماعيّ؟ وقد تمّ في المطلب الأوّل من هذا الفصل مناقشة الاستدلال ببعض الآيات التي طرحها قطب؛ بما يمثِّل جوابًا تفصيليًّا يغني عن نقاش سائر الآيات.

الملاحظة الثانية:

يصبّ قطب حكمه التكفيريّ بسبب ظاهر النصوص المتقدّمة على المجتمع لا الأفراد، فهوقد كفَّر المجتمع الإسلاميّ، ولم يستثنِ منه سوى النخبة الواعيّة من الذين يشهدون بشهادة التوحيد ويقيمونها في الواقع الاجتماعيّ على أساس ذلك النحو، أمّا غير هؤلاء، فإنّهم يدخلون في دائرة الكفر المخرِج من الدين.

إنّ هذا الطرح الخطِر يجعل المسلمين جميعًا بتعبير يوسف القرضاويّ «بمثابة مشركي مكّة عند البعثة المحمّديّة، وكأنّما دعوته [أي قطب] بمثابة دعوة محمّد ﷺ، من آمن بها دخل في الإسلام، ومن لم يؤمن بها فهو جاهليّ كافر حلال الدم»[1].

إنّ طرح قطب هذا، إضافةً إلى أنّه يقفز عن الآيات التي قرَّرها القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة في تحقّق الإسلام، فإنّه لم يعر أيّ اهتمام لما تقدّم من نهي نبويٍّ شديد عن التكفير، ولأصالة عدم التكفير التي أقرَّها علماء الأمّة.

---

(١) الخطيب، معتزّ، سيّد قطب والتكفير، ص٧٠.

الملاحظة الثالثة:

إنَّ حديث قطب السابق ليس عن قضيّة عامّة، وعن شرط عامّ يُحكم بالتكفير في ضوء تحقّقه، بل هو حكم بالكفر الفعليّ غير المعلَّق على مجتمعات قائمة في الواقع الخارجيّ، فقطب ولَّد النظريّة، وقام بتطبيقها جازمًا بانطباق الحكم عليها، فهو في طرحه هذا فاق من إحدى الجهات ابن تيميّة في أحكامه التكفيريَّة، فقد تقدَّم أنّ ابن تيميّة مع توسعته لدائرة التكفير بين المسلمين، إلاّ أنّه احتاط وميَّز بين نوعين من التكفير: التكفير على العموم، والتكفير على المعيَّن، فقد يكون الفعل أو المقالة عنده كفرًا، إلاّ أنّه لا يحكم بتكفير من فعله أو قالها حتّى تقوم عليه الحجَّة، فلعلّه لا يلحقه حكم الكافر لفوات شرط أو لثبوت مانع[1]. ولعلّ منشأ ذلك عند قطب هو أنّه لم يحكم عليهم أصلاً بكونهم مسلمين، كما يظهر من بعض حديثه السابق الذي بيّنّا وجه ضعفه.

وأخيرًا، نؤكّد أنَّ هذه الملاحظات قامت بحسب ما ظهر من النصوص السابقة لقطب، بغضّ النظر عن كونه يريد ذلك حقًّا أو لا، ولو أنّه أراد ممّا تقدّم من النصوص هو نفي الإسلام الكامل، لا أصل الإسلام، لكنَّا بالغنى عمّا أوردناه عليه.

(١) انظر قاسم، عبد الرحمن ومحمّد (ابنه)، مجموع فتاوى ابن تيميّة، ج٢٥، ص١٦٥.

أ- حكم الخوارج بكفر الإمام عليّ لقبوله بالتحكيم؛ باعتبار أنَّ قبوله بذلك هو حكمٌ بغير ما أنزل الله، والله تعالى يقول: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[1]، وهم قد أخطأوا في تفسير الآية وتطبيقها، أمّا تفسيرها فهو يعود إمّا إلى كفر من لم يحكم بما أنزل الله جحودًا به، أو أنّ المراد من الكفر هو الذنب الذي لا يُخرِج من الإسلام، أمّا تطبيقها، فإنَّ قضيّة التحكيم تتعلّق بالإمرة، وليس بحكم الله تعالى.

ب- يظهر من بعض نصوص سيّد قطب حكمه بتكفير المجتمع، حتّى لو أعلن إسلامه؛ وذلك بسبب عدم تطبيقه لحقيقة التوحيد التي تتحقّق بردّ الحاكميّة في جميع الأمور، وإقرار ذلك في النفس والواقع الاجتماعيّ، وطرد المدَّعين هذا الحقّ لأنفسهم.

ولم يأتِ قطب باستدلال تفصيليّ يبيِّن فيه خلفيَّة دعواه، وإنّما أطلق العنان لتفسيره كلمة التوحيد مستعرضًا بعض الآيات بدون عرض وجه الدلالة التفصيليّة بها، وهذا الحكم التكفيريّ يخالف ما تقدَّم من ضابطة تحقّق الهويّة الإسلاميّة التي قرّرها القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة، وهي كفاية النطق بالشهادتين في تحقُّق الإسلام.

(١) سورة المائدة، الآية ٤٤.

المبحث الرابع: التوسُّل بالصالحين

من الأمور التي اعتبرها البعض من موجبات التكفير هو التوسُّل بالصالخين، أي جعلهم وسيلة بين الإنسان وربّه، سواء منهم الأنبياء أو غيرهم، ويُعتبر ابن تيميّة على رأس القائلين بهذا النوع من التكفير الذي كانت له آثار سلبيّة في المجتمع الإسلاميّ، لا سيّما في ممارسات المذهب الوهَّابي الذي يتبنّى هذه المقولة التكفيريَّة لابن تيميّة، ممَّا أدّى إلى هدم العديد من المعالم والمشاهد الإسلاميّة في بلدان عدّة، إضافةً إلى ما أحدثه هذا التكفير من شرخٍ كبيرٍ بين أبناء الأمّة الإسلاميّة.

نبذة من نصوص ابن تيميَّة

في البداية نعرض بعض نصوص ابن تيميَّة التي حكم فيها بكفر المتوسِّلين:

١- «وأمّا من يأتي إلى قبر نبيٍّ أو صالح، أو من يعتقد فيه أنّه قبر نبيّ أو رجلٍ صالحٍ وليس كذلك، ويسأله ويستنجده، فهذا على ثلاث درجات: أن يسأله حاجته مثل أن يزيل مرضه، أو مرض دوابّه، أو يقضي دَيْنَه، أو ينتقم له من عدوّه، أو يعافي نفسه وأهله ودوابّه، ونحو ذلك ممّا لا يقدر عليه إلاّ الله عزّ وجلّ، فهذا شرك صريح، يجب أن يُستتاب صاحبه، فإن تاب، وإلا قُتل.

وإنْ قال: أنا أسأله لكونه أقرب إلى الله منّي ليشفع لي في هذه الأمور؛ لأنّي أتوسَّل إلى الله به كما يُتوسّل إلى السلطان بخواصّه وأعوانه، فهذا من أفعال المشركين والنصارى، فإنّهم يزعمون أنّهم يتّخذون أحبارهم ورهبانهم شفعاء يستشفعون بهم في مطالبهم، وكذلك أخبر الله عن المشركين أنّهم قالوا: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾[1]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلۡ أَوَلَوۡ كَانُواْ لَا يَمۡلِكُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَعۡقِلُونَ﴾[2]، ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعٗاۖ لَّهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

---

(١) سورة الزمر، الآية ٣.

(٢) السورة السابقة، الآية ٤٣.

وَٱلۡأَرۡضِۖ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ ﴾(٣) فبيَّن الفرق بينه وبين خلقه، فإنَّ من عادة الناس أن يستشفعوا إلى الكبير من كبرائهم بمن يُكرَّم عليه، فيسأله ذلك الشفيع، فيقضي حاجته، إمّا رغبةً، وإمّا رهبة، وإمّا حياءً، وإمّا مودّةً، وإمّا غير ذلك، والله سبحانه لا يشفع عنده أحد حتّى يأذن هو للشافع فلا يفعل إلاّ ما يشاء، وشفاعة الشافع من إذنه، فالأمر كلّه له»(٤).

٢- «... فكلّ من غلا في حيٍّ، أو في رجل صالح كمثل عليّ- رضي الله عنه- أو عديّ أو نحوه... وجعل فيه نوعًا من الإلهيّة، مثل أن يقول: يا سيديّ فلان، اغفر لي، أو ارحمني، أو انصرني، أو ارزقني، أو أغثني، أو أجرني، أو توكّلت عليك، أو أنت حسبي، أو أنا في حسبك، أو نحو هذه الأقوال والأفعال التي هي من خصائص الربوبيّة التي لا تصلح إلاّ لله تعالى، فكلّ هذا شرك وضلال يُستتاب صاحبه، فإنّ تاب وإلاّ قُتل، فإنّ الله إنّما أرسل الرسل، وأنزل الكتب لنعبد الله وحده لا شريك له، ولا نجعل مع الله إلهًا آخر»(٥).

٣- «وإن أثبتُّم وسائط بين الله وبين خلقه، كالحجّاب الذين بين الملك ورعيّته، بحيث يكونون هم يرفعون إلى الله حوائج خلقه، فالله إنّما يهدي عباده ويرزقهم بتوسّطهم، فالخلق يسألونهم، وهم يسألون الله، كما أنّ الوسائط عند الملوك، يسألون الملوك لحوائج للناس، لقربهم منهم، والناس يسألونهم أدبًا منهم أن يباشروا سؤال الملك، أو لأنّ طلبهم من الوسائط أنفع لهم من طلبهم من الملك؛ لكونهم أقرب إلى الملك من الطالب للحوائج، فمن أثبتهم وسائط على هذا

---

(١) سورة الزمر، الآية ٤٤.

(٢) سورة السجدة، الآية ٤.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٤) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم، (لا،ط)، (لا،م)، (لا،ن)، (لا،ت)، ج٢٧، ص٧٢.

(٥) المصدر السابق، ج٣، ص٢٩٥.

الوجه، فهو كافر مشرك، يجب أن يُستتاب فإن تاب وإلاّ قُتل، وهؤلاء مشبّهون لله، شبّهوا المخلوق بالخالق، وجعلوا لله أندادًا...»[1].

٤- «من أثبت وسائط بين الله وبين خلقه، كالوسائط التي تكون بين الملوك والرعيّة، فهو مشرك، بل هذا دين المشركين عبّاد الأوثان، كانوا يقولون: إنّها تماثيل الأنبياء والصالحين، وإنّها وسائل يتقرّبون بها إلى الله، وهو من الشرك الذي أنكره الله على النصارى حيث قال، ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِى وَلْيُؤْمِنُواْ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾[3]، أي فليستجيبوا لي إذا دعوتهم بالأمر والنهي، وليؤمنوا بي إن أجيب دعاؤهم لي بالمسألة والتضرّع، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ﴿٧﴾ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ۖ﴾[5]»[6].

نلاحظ عند التمعُّن في النصوص التكفيريَّة السابقة لابن تيميّة الأمور الآتية:

١- في النصّ الأوّل تعلّق حكمه بالكفر بزيارة قبر، والتوسّل بصاحبه لقضاء حاجة لا يقدر عليها إلاّ الله.

٢- في النص الثاني تعلّق حكمه بالكفر بالتوسّل بحيٍّ أو ميِّتٍ بتعبير أو فعل لا يصلح توجيهه إلاّ إلى الله.

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص١٢٦.

(٢) سورة التوبة، الآية ٣١.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٨٦.

(٤) سورة الشرح، الآيتان ٧-٨.

(٥) سورة الإسراء، الآية ٦٧.

(٦) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج١، ص١٢٤-١٢٥.

٣-في النصّين الثالث والرابع تعلّق حكمه بالكفر بإثبات وسائط بين الله وبين خلقه، يكون دورهم رفع حوائج الخلق إلى الله تعالى.

مناقشة ابن تيميّة في حكم التكفير السابق

نلاحظ ممّا تقدَّم أنّ مركز الكفر في نصوص ابن تيميَّة السابقة يَتمحور حول زيارة القبور، التوسُّل بأصحابها، التوسُّل بالأحياء، وإثبات وسائط بين الله وخلقه، وستكون هذه العناوين محور النقاش مع ابن تيميَّة.

١- زيارة القبور

عُرِف ابن تيميّة بموقفه السلبيّ من زيارة القبور، فهو قد صرَّح بكراهة هذا التعبير على الإطلاق، وذلك بسبب أنَّ أكثر المتأخّرين، بحسب تعبيره، يستعملونه بمعنًى بدعيّ[١]، أي فيه بدعة، وهي تعني إدخال أمر في الدين وهو ليس من الدين، وورث المذهب الوهابيّ هذه الحساسيّة من ابن تيميَّة، حتّى ظنّ البعض[٢] أنَّه يكفِّر زائر القبر لمجرَّد زيارته، إلاّ أنَّ المطالع لكلام ابن تيميَّة يتّضح لديه أنّه لا يحرِّم زيارة القبور بمجرَّد الزيارة، فقد سئل عن الشروع في زيارة القبور فأجاب: «أمّا زيارة القبور، فهي على وجهين: شرعيّة، وبدعيّة. فالشرعيّة مثل الصلاة على الجنازة، والمقصود بها الدعاء للميِّت كما يقصد بذلك الصلاة على جنازته كما كان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يزور أهل البقيع، ويزور شهداء أحد، ويعلِّم أصحابه إذا زاروا القبور أن يقولوا: (السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنّا إن شاء الله لكم لاحقون، يرحم الله المستقدمين منكم والمستأخرين، نسأل الله لنا ولكم العافية، اللهمَّ لا تحرمنا أجرهم، ولا تفتنّا بعدهم، واغفر لنا ولهم)...»[٣].

وفي موضع آخر استشهد ابن تيميّة لمشروعيَّة زيارة القبور بالحديث الوارد عن

(١) انظر ابن تيميّة، أحمد، الفتاوى الكبرى، ج٢، ص٤٢٨.

(٢) وهبي، مالك، ظاهرة التكفير، ص٣٠٨.

(٣) ابن تيميّة، أحمد، الفتاوى الكبرى، ج٣، ص٢٩.

النبيّ ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها؛ فإنّها تذكّركم الآخرة**»[1].

ونحن لا نريد في هذا البحث أن نناقش في مشروعيَّة زيارة القبور، وما هو الحقّ في ذلك، بل نهدف ممّا سبق إلى تسليط الضوء على مركز التكفير عند ابن تيميّة، وقد تبيَّن أنَّ زيارة القبور بنفسها ليست موردًا للكفر عنده، كما هو الحال عند سائر العلماء والمذاهب الأخرى.

٢- التوسُّل بالأحياء

بيَّن القرآن الكريم مشروعيَّة التوسُّل بالإنسان الحيّ في آيتين:

الأولى: قوله تعالى في حكاية الحوار بين النبيّ يعقوب عليه السلام وأبنائه: ﴿وَجَآءُوٓ أَبَاهُمۡ عِشَآءٗ يَبۡكُونَ﴾[2]... ﴿قَالُواْ يَٰٓأَبَانَا ٱسۡتَغۡفِرۡ لَنَا ذُنُوبَنَآ إِنَّا كُنَّا خَٰطِـِٔينَ ﴿٩٧﴾ قَالَ سَوۡفَ أَسۡتَغۡفِرُ لَكُمۡ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[3].

الثانية: قوله تعالى في معرض الحديث عن المقام الإلهيّ للنبيّ محمّد ﷺ: ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمٗا﴾[4].

في الآية الأولى جعل أبناء النبيّ يعقوب عليه السلام أباهم وسيلة بينهم وبين الله تعالى لقبول توبتهم، وقد أقرَّ أبوهم ذلك.

وفي الآية الثانية طلب الله تعالى من المسلمين المؤمنين أن يأتوا النبيّ محمّدًا ﷺ ليجعلوه وسيلةً بينهم وبين الله لغفران ذنوبهم.

لأجل هذا الوضوح القرآنيّ في الآيتين المتقدِّمتين لم ينكر ابن تيميّة مشروعيَّة التوسُّل بالأحياء، قال: «إنّ من يأتي إلى القبر أو إلى رجلٍ صالحٍ ويستنجده، فهذا على ثلاث درجات:

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٤٢٨.
(٢) سورة يوسف، الآية ١٦.
(٣) سورة يوسف، الآيتان ٩٧-٩٨.
(٤) سورة النساء، الآية ٦٤.

إحداها: أن يسأل حاجته، مثل أن يقول: واغفر لي، ونحوه، فهذا شرك، كما تقدَّم.

الثانية: أن يطلب منه أن يدعو له؛ لأنَّه أقرب إلى الإجابة، فهذا مشروع في الحيّ...»[1].

إنَّ ابن تيميَّة في كلامه هذا أقرَّ بمشروعيَّة التوسُّل بالحيّ، إلاّ أنَّه قيَّد ذلك بأن تكون خلفيَّة التوسّل هي كون من يتوسَّل به أقرب إلى الله تعالى، وهذا الأمر يربط الحكم بالمشروعيَّة أو عدمها، بل بالتكفير أو عدمه بعقيدة المتوسّل بالحيّ، وليس بتوسّله به، وهذا يناقض ما ورد في المقطع الأوَّل من النصّ الذي عرضناه، فقد قال فيه: «وإن قال: أنا أسأله لكونه أقرب إلى الله منّي؛ ليشفع لي في هذه الأمور؛ لأنّي أتوسّل إلى الله به، كما يتوسَّل إلى السلطان بخواصّه وأعوانه، فهذا من أفعال المشركين والنصارى»[2].

بناءً على ما سلف، فإنَّ مركز تكفير المتوسِّل بالحيّ عند ابن تيميّة يجب أن ينحصر في دائرة الاعتقاد، لا الفعل أو التعبير، وهو أشار إلى ذلك في المقطع الثاني من النصوص التي عرضناها، فقد قال: «فكلّ من غلا في حيّ... وجعل فيه نوعًا من الإلهيّة»[3].

وهذا الأمر ينقل البحث من عنوان تكفير المتوسِّل إلى عنوان تكفير المغالي.

وقد اتفقت كلمة المسلمين على أنَّ من يعتقد كون كائنٍ ما له ربوبيَّة مستقلّة عن الله تعالى، يكون من خلالها رازقًا أو قاضيًا لحاجة أو نحو ذلك فهو كافر، بسبب مناقضته ذلك مع توحيد الله تعالى، فإنّ اعتقاده ذلك هو خروج عن الالتزام بتوحيد الله تعالى، وقد تقدَّم في ضابطة الكفر بأنّ كلّ من يخرم إحدى شهادتي التوحيد ورسالة النبيّ محمّد ﷺ فهو كافر، أمّا ما عدا ذلك فلا يصحّ الحكم بسببه بالكفر.

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة، تحقيق محمّد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط1، (لا.م)، (لا.ن)، 1418هـ، ص17.

(2) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج27، ص72.

(3) المصدر السابق، ج3، ص295.

٥- التوسُّل بالأموات

اعتبر ابن تيميّة أنّ التوسّل والاستغاثة بالأموات شرك عظيم، قال: «من أعظم الشرك أن يستغيث الإنسان برجلٍ ميِّتٍ عند المصائب، فيقول: يا سيّدي فلان، كأنّه يطلب منه إزالة ضرره أو جلب نفعه، كما هو حال النصارى في المسيح وأمّه وأحبارهم ورهبانهم»[(١)].

وقد بيَّن ابن تيميَّة الفرق بين التوسّل بالحيّ والميّت بقوله: «وهذا ممّا يظهر به الفرق بين سؤال النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم- في حياته، وبعد موته، وسؤال العبد الصالح في حياته وبعد موته؛ وذلك لأنّ أحدًا في حياته لا يعبد كما قال المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [(٢)].. وقال نبيّنا - صلّى الله عليه وسلّم-: (لا تُطروني كما أطرت النصارى المسيح بن مريم؛ فإنّما أنا عبد، فقولوا: عبد الله ورسوله)»[(٣)].

يظهر من مجموع ما مرّ من كلام ابن تيميّة أنّ سبب حكمه بكفر المتوسِّل بالأموات ليس زيارته لقبورهم، ولا التوسُّل بهم باعتبارهم أقرب إلى الله، بل لكون ذلك يؤدّي إلى عبادة غير الله تعالى،فالحيّ، بحسب مقولة ابن تيميّة، لا يعبد بمثل ذلك التوسُّل، بينما الميّت يعبد به.

ويلاحَظ على ما تقدَّم:

أوّلاً: لا نسلّم أنَّ العبادة تقتصر على الأموات، فهذه دعوى ينقصها الدليل، بل ورد في تاريخ المسلمين مَنْ عبد بعض الأحياء المسلمين، كأولئك الذين اعتقدوا بربوبيّة الإمام عليّ بن أبي طالب في حياته، فقد روى الكلينيّ «أنّ أمير المؤمنين

---

(١) ابن تيميّة، أحمد، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة، ص٢٠.

(٢) سورة المائدة، الآية ١١٧.

(٣) ابن تيميّة، أحمد، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة، ص١٩.

لمّا فرغ من أهل البصرة أتاه سبعون رجلاً من الزط[1]، فسلّموا عليه، وكلّموه بلسانهم، فردّ عليهم بلسانهم، ثمّ قال لهم: إنّي لست كما قلتم أنا عبد الله مخلوق، فأبوا عليه، وقالوا: أنت هو، فقال لهم: لئن لم تنتهوا وترجعوا عمّا قلتم فيّ، وتتوبوا إلى الله عزّ وجلّ لأقتلنّكم...» [2].

ثانيًا: إنّ خوف ابن تيميّة من «عبادة» غير الله بوساطة التوسّل، ونحوه كالتبرّك بالقبور كما ذكر في بعض كلماته[3]، يجب أن يدعوه إلى تعميم التكفير، فضلاً عن التحريم على كلّ ما ماثل ذلك، فحكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، وعلّة الحكم تفيد تعميمه في كلّ الأمور التي تتحقّق فيها العلّة، وهذا ما لم يلتزم به ابن تيميّة حينما دافع عن مشروعيّة التبرُّك بالحجر الأسود في الكعبة الشريفة، قال: «ليس شيء يشرّع تقبيله إلاّ الحجر الأسود»[4].

فَلِم يخاف ابن تيميّة من أن يؤدِّي التوسّل بالإنسان إلى عبادته، ولا يخاف من أن يؤدّي التبرّك بالحجر الأسود إلى عبادته، وقد مرَّ في تاريخ الإنسان، ويوجد في حاضره من يتَّخذ الأصنام الحجريّة أربابًا من دون الله؟!

ثالثًا: إنّ تكفير ابن تيميّة للمتوسّل بالميِّت، بحسب تحليله السابق على فرض التسليم به، يجب أن يتوجّه إلى خصوص أولئك الذين ينطلقون في توسّلهم من عبادة المتوسَّل به، لا إلى المتوسِّلين إلى الميّت باعتباره أقرب منهم إلى الله، وهم إيمانًا منهم بحياته البرزخيّة يطلبون منه أن يستغفر لهم عند الله تعالى.

د- اتخاذ الوسائط

إنَّ تكفير ابن تيميّة لمن يتّخذ وسائط بين الله وبين خلقه بحاجة إلى توضيح يُحدَّد فيه مركز هذا التكفير، وهذا ما نعرضه في النقاط الآتية:

---

(١) الزّط: هم جيل من الهنود (المازندرانيّ، محمّد، شرح أصول الكافي، ج٥، ص٢٨٨).

(٢) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٧، ص٢٥٩. الصدوق، محمّد، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص١٥٠.

(٣) انظر ابن تيميّة، أحمد، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة، ص١٩.

(٤) المصدر السابق نفسه.

١-لا أحد من المسلمين ينكر وجود وسائط تدبيريّة بين الله تعالى وخلقه، فقد وصف القرآن الكريم الملائكة بالمدبِّرات، قال تعالى:﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾[1]. عن ابن عبّاس وقتادة وعطاء: «هي الملائكة تدبِّر الأشياء»[2]، وقال البيهقيّ: «قال الله تعالى للملائكة: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾[3]، ومعنى المدبِّرات المنفِّذات لما دبَّر الله على أيديها»[4]، كما هو شأن عزرائيل في قبض الأرواح.

٢-أقرَّ ابن تيميّة نفسه بمشروعيّة التوسُّل بالصالح الحيّ لكونه أقرب إلى الله تعالى، ولا يخفى أنّ هذا نوع من التوسيط بين الله وخلقه.

٣-إنَّ اتخاذ الوسائط المؤدّي إلى الكفر وفاقًا لضابطة التكفير، ينحصر بما يؤدّي إلى إنكار التوحيد، وهو يتحقّق من خلال الاعتقاد أنّ الواسطة هي ربٌّ مستقلّ عن الله يتوجّه إليها على أساس هذه الاستقلاليّة، وهذا الأمر هو كفر باتفاق المسلمين، وينسجم مع ضابطة التكفير المتقدِّمة، أمّا سوى ذلك فلا يصحّ فيه الحكم بالتكفير.

ملاحظة منهجيّة على تكفير ابن تيميّة للمتوسّلين

بعد عرض الملاحظات التفصيليّة على تكفير ابن تيميّة للمتوسّلين بالصالحين، لا بدّ من الإضاءة على ملاحظة عامّة تتعلّق بالمنهج الذي لا بدّ من اعتماده في الحكم بالكفر في ضوء ضابطة التكفير المتقدِّمة، وهي:

ذكرنا سابقًا أنّ الحكم بالكفر وليدُ النصّ الدينيّ، وليس الدليل العقليّ، وأنَّ النصّ الدينيّ وضع ضابطةً للتكفير، هي ما يؤدّي إلى إنكار التوحيد أو رسالة النبيّ محمّد ﷺ أو عدم الإيمان بأحدهما.

---

(١) سورة النازعات، الآية ٥.

(٢) الطوسيّ، محمّد، التبيان، ج١، ص٢٥٣.

(٣) سورة النازعات، الآية ٥.

(٤) البيهقيّ، أحمد، شعب الإيمان، ج١، ص١٠٥.

على أساس ذلك نأتي إلى حكم ابن تيميّة بتكفير المتوسّلين لمناقشته على أساس تلك الضابطة، فنقول:

أوّلاً: فيما يتعلّق بإنكار أو عدم الإيمان بوحدانيّة الله، فإنّ التوسُّل الذي يؤدّي إلى ذلك هو خصوص المنطلِق من كون المتوسَّل به ربًّا مستقلاًّ عن الله تعالى، يتوجّه إليه بخلفيّة استقلاليّته، فهذا سببٌ للحكم بالكفر عند جميع المسلمين، أمّا ما عداه من أنواع التوسّل الذي يحافِظ على كون الوسيلة ليست مستقلّةً عن الله تعالى، وإنّما هي وساطةٌ بين الإنسان وربِّه، فإنّ رفضه أو قبوله ليس تابعًا لحكم العقل، كما هو واضح، بل للنصّ الدينيّ الخاصّ، وعند مراجعة المثبتين لمشروعيّة التوسّل بالميِّت الصالح نلاحظ أنّ جملة منهم استدلَّ ببعض الآيات القرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ ﴾[1]، فطبّقوها على النبيّ محمّد ﷺ في حياته ومماته باعتباره وسيلةً بين الإنسان وخالقه، وكذا بقوله تعالى: ﴿ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمٗا ﴾[2]، باعتبار أنَّ مجيء رسول الله هو أعمّ من كونه حيًّا أو ميِّتًا، لا سيَّما مع الإيمان بحياته البرزخيَّة. قال يوسف النبهانيّ: «...إلى هذا التوسّل أشار الإمام مالك رحمه الله تعالى للخليفة الثاني من بني العبّاس، وهو المنصور جدّ الخلفاء العبّاسيّين، وذلك أنّه لمّا حجّ المنصور المذكور، وزار قبر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم سأل الإمام مالكًا، وهو بالمسجد النبويّ، وقال له: يا أبا عبد الله، أستَقبلُ القبلة وأدعو، أم أستقبل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؟ فقال مالك: ولِم تَصرف وجهك عنه، وهو وسيلتك ووسيلة أبيك آدم إلى الله تعالى؟! بل استقبله، واستشفع به، فيشفّعه الله فيك. قال تعالى ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ

(١) سورة المائدة، الآية ٣٥.

(٢) سورة النساء، الآية ٦٤.

ﭐلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴾[1]. ذكره القاضي عيّاض في الشفاء، وساقه بإسناد صحيح، وذكره الإمام السبكيّ في شفاء السقام في زيارة خير الأنام، والسيّد السمهوديّ في خلاصة الوفا، والعلاّمة القسطلانيّ في المواهب اللدنيّة، والعلامة ابن حجر في تحفة الزوّار، والجوهر المنظّم، وذكره كثير من أرباب المناسك في آداب زيارة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. قال العلّامة ابن حجر في الجوهر المنظم رواية ذلك عن الإمام مالك جاءت بالسند الصحيح الذي لا مطعن فيه...، ورواها ابن فهد بإسناد جيّد، ورواها القاضي عيّاض في الشفاء بإسناد صحيح رجاله ثقات، ليس في إسنادها وضّاع، ولا كذاب»[2].

نكتفي بهذا النوع من الأدلّة، بدون حاجة للخوض في الروايات التي استدلّ بها، لنؤكّد أنّه بناءً على المنهجيَّة العلميّة، فإنّ أشدّ موقف من التوسُّل بالميِّت يجب أن لا يتجاوز الاجتهاد الفقهيّ بين الجواز والحرمة، فالمجوِّز له يستدلّ بنصوصٍ تفيد تشريعه، والمانع له ينطلق في منعه وتحريمه من عدم قيام دليلٍ معتبرٍ عنده حول المشروعيَّة، أمّا أن يصل النقاش إلى حدِّ التكفير، فهذا خارج عن المنهج العلميّ.

ابن تيميّة بين المنهج والتطبيق

نُسجِّل على ابن تيميّة، أنّه لم يلتزم في أحكامه التكفيريّة بالمنهج الذي أسَّسه وأصرّ عليه، وهو الذي يفرّق بين التكفير المطلق وتكفير المعيَّن، أو كفر القول والفعل، وكفر القائل والفاعل، فهو أكَّد أنّ الحكم بكفر قول ما أو فعل ما لا يؤدّي مباشرةً إلى الحكم بكفر القائل والفاعل، فمن أقواله في ذلك:

- «إنّ التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حقّ المعيّن، وإنّ تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعيَّن، إلاّ إذا وُجدت الشروط، وانتفت الموانع»[3].

---

(١) سورة النساء، الآية ٦٤.

(٢) النبهانيّ، يوسف، شواهد الحقّ في الاستغاثة بسيّد الخلق، (لا.ط)، استانبولي، (لا.ن)، (لا.ت)، ص١٥٦.

(٣) ابن تيميّة، أحمد، مجموع الفتاوى، ج١٢، ص٤٨٧-٤٨٨.

- «الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحقّ، وقد تكون عنده، ولم تثبت عنده، أو لم يتمكّن من فهمها، وقد يكون عرضت له شبهات يعذره الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهدًا في طلب الحقّ وأخطأ، فإنّ الله يغفر له خطاياه، كائنًا ما كان، سواء كان في المسائل النظريّة أو العمليّة، هذا الذي عليه أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وجماهير أئمّة الإسلام»[1].
- «وبهذا كنت أقول للجهميّة من الحلوليّة والنفاة الذين نفوا أنّ الله تعالى فوق العرش، لمّا وقعت محنتهم: أنا لو وافقتكم كنتُ كافرًا؛ لأنّي أعلم أنّ قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون؛ لأنّكم جهال»[2].

إنّ من يطالع هذه النصوص التي رسم فيها ابن تيميّة منهجه في التفريق بين التكفير المطلق وتكفير المعيّن يتوقّع منه أن يُسري هذا المنهج أثناء كلامه عن تطبيقات التكفير، إلاّ أنّ ما قرأناه من نصوص التكفير السابقة وجدناه مطلقًا في الحكم بالتكفير بدون تريّث في مراجعة حال المتوسّل، فـ«من يأتي إلى قبر نبيّ أو صالح... يسأله حاجته... ممّا لا يقدر عليه إلاّ الله عزّ وجلّ، فهذا شرك صريح، يجب أن يُستتاب صاحبه، فإن تاب، وإلاّ قُتل»[3]، و«كل من غلا في حيّ أو في رجل صالح... وجعل فيه نوعًا من الإلهيّة، مثل أن يقول: يا سيّدي فلان، اغفر لي... أو نحو هذه الأقوال والأفعال التي هي من خصائص الربوبيّة التي لا تصلح إلاّ لله تعالى، فكلّ هذا شرك وضلال يُستتاب صاحبه، فإنّ تاب، وإلاّ قُتل»[4]، و«من أثبتهم

(١) ابن تيميّة، أحمد، مجموع الفتاوى، ج٢٣، ص٣٢٦.
(٢) المصدر السابق نفسه.
(٣) المصدر السابق، ج٢٧، ص٧٢.
(٤) ابن تيميّة، أحمد، مجموع الفتاوى، ج٣، ص٢٩٥.

وسائط على هذا الوجه[١]، فهو كافر مشرك يجب أن يُستتاب، فإن تاب، وإلاّ قُتل»[٢].

فالملاحَظ أنّ ابن تيميّة لم يطبّق منهجه السابق على هذه الموارد، بل حكم بالكفر بشكل قاطع؛ لذا فإنّ النقاش مع ابن تيميّة لم يقتصر على عدم صحّة ضوابطه في أحكامه التكفيريّة، بل على عدم تطبيق منهجه فيها.

---

(١) راجع المقطع الثالث الذي نقلناه عن ابن تيميّة في هذا المبحث، فقد بيّن فيه المراد من هذا الوجه.

(٢) ابن تيميّة، أحمد، مجموع الفتاوى، ج١، ص١٢٦.

١- حكم ابن تيميّة بكفر المتوسِّل إلى الله بوساطة إنسان حيٍّ أو ميِّت لأجل قضاء حاجة لا يقدر عليها إلاّ الله، أو بتعبير أو فعل لا يصلح توجيهه إلاّ إلى الله، أو بالاعتقاد بكون الوسيلة وساطةً بين الله والإنسان ترفع إلى الله حاجة الإنسان.

٢- صرَّح ابن تيميّة بمشروعيّة زيارة القبور بنفسها، وبمشروعيّة التوسُّل إلى الحيّ؛ لكونه أقرب إلى الله، وبالتالي فإنّ مركز الكفر عنده لا بدّ أن ينحصر بخلفيَّة المتوسِّل الاعتقاديَّة، وهذا ما ينقل البحث من التكفير بسبب التوسُّل إلى التكفير بسبب الغلوّ بمعنى اعتقاد الربوبيّة المستقلّة للوسيلة، وهذا ما لا ينكره أحد من المسلمين؛ لأنّه يؤدّي إلى الإخلال بالتوحيد، إلاّ أنّ ابن تيميّة في نصوصه لم يلتزم بشكل واضح بهذا التحديد لمركز الكفر، فأطلق عنانه بالتكفير.

ج- إنَّ المنهجيَّة العلميّة تفيد أنَّ أقصى نقاش حول التوسّل المتنازع فيه يدور بين التجويز والمنع، ولا يصحّ أن يتعدَّى ذلك إلى النقاش في التكفير وعدمه.

د- بيَّن ابن تيميّة منهجه في التكفير على قاعدة التفريق بين التكفير المطلق وتكفير المعيَّن[١]، إلاّ أنّه لم يلتزم به تطبيقًا في بحث التوسّل[٢].

(١) أنظر ابن تيميّة، أحمد، مجموع الفتاوى، ج١٢، ص ٤٨٧-٤٨٨، وج٢٣، ص ٣٢٦.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ١٢٦ وج٢٧، ص ٧٢.

الفصل الثاني

التكفير في دائرة العقيدة

تمهيد

بعد أن بحثنا في الفصل الأوَّل أربعة تطبيقات للحكم بالتكفير في دائرة العمل، نشرع في هذا الفصل ببحث تطبيقات أربعة في دائرة العقيدة، وسنلاحظ أثناء البحث أنَّ هذا الفصل يختلف عن الفصل الأوَّل في دخول الدليل العقليّ فيه بشكل أساسيّ، وهو ما يتواءم مع ساحة الدراسات العقائديّة التي يعتبر العقل رائدًا فيها، بل المسؤول الأوَّل عن قبول مدلول النصّ حينما يحكم بإمكانيَّته، بخلاف ما لو حكم باستحالته، فإنَّه يقيِّد قبول النصّ بالفهم الذي يبتعد عن تلك الاستحالة. أمّا الدراسات التشريعيّة العمليَّة التي لا تعدّ من ساحات العقل، فإنَّ الرائد الأوّل فيها هو النصّ الدينيّ، كما لاحظنا ذلك في الفصل السابق.

بناءً على ما سلف، فإنَّ بحثنا في هذا الفصل يدور حول عناوين أربعة في ساحة العقيدة وهي:

١-رؤية الله

٢-تحريف القرآن

٣-خَلْق القرآن

٤-قِدَم العالَم.

المبحث الأول: إنكار رؤية الله

من المعتقدات التي حكم بعضهم بكفر منكرها رؤية الله تعالى. قال الآجري[1]: «وكان ممَّا بيَّنه [أي النبيّ ﷺ] لأمّته... أنَّه أعلمهم في غير حديث (إنَّكم ترون ربَّكم)[2] عزّ وجلّ، ورواه جماعة من صحابته رضي الله عنهم، وقبلها العلماء عنهم أحسن القبول، كما قبلوا عنهم علم الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد، وعلم الحلال والحرام، كما قبلوا منهم الأخبار: أنَّ المؤمنين يرَون الله عزّ وجلّ، ولا يشكّون في ذلك، ثمّ قالوا: من ردَّ هذه الأخبار، فقد كفر»[3].

وفي كتاب «فقه السُّنَّة» نقل «سيّد سابق» عن بعض العلماء قوله: «فكلّ من أنكر الشفاعة، أو رؤية الله تعالى يوم القيامة، أو أنكر عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، أو أنكر الصراط والحساب، سواء قال: لا أثق بهؤلاء الرواة، أو قال: أثق بهم، لكنّ الحديث مؤوّل، ثمّ ذكر تأويلاً فاسدًا، لم يُسمع من قبله، فهو الزنديق»[4].

وقد سبق هذا الكلام عرض لمعنى الزنديق بين كونه الذي لا ينتحل دينًا، وكونه المعترف بالدين، لكنّه يفسِّر بعض ما ثبت منه ضرورة بخلاف تفسير الصحابة والتابعين، وهو ما تبنّاه صاحب الكلام الآنف الذي حكم بقتل من ثبت أنَّه زنديق[5].

ونسب محمّد رشيد رضا إلى أحمد بن حنبل تكفيره لمنكري الرؤية، محاولاً تفسير هذا التكفير، باعتقاد ابن حنبل أنَّ إنكار رؤية الله صادرة عن زندقة[6].

ولتحديد مدى موافقة هذه المواقف التكفيريّة لضابطة التكفير المتقدِّمة لا بدّ، أوّلاً، من تحديد مركز الاختلاف في مسألة رؤية الله تعالى، ثمَّ عرض أدلّة المثبتين والمنكرين لها، وهذا ما نعرضه في المطلبين الآتيين.

---

(١) هو محمّد بن الحسين بن عبد الله الآجري، فقيه شافعيّ محدِّث، ولد في بغداد، وحدّث فيها قبل سنة ٣٣٠هـ ثمّ انتقل إلى مكة وتوفّي فيها (الزركليّ، خير الدين، الأعلام، ج٦، ص٩٧).

(٢) النسائيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج٤، ص٤١٩.

(٣) الآجري، محمّد، الشريعة، تحقيق محمّد الفقي، ط١، القاهرة، ١٣٦٩هـ، ص٢٥٢.

(٤) سابق، سيّد، فقه السُّنَّة، ط٣، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٧٧م، ج٢، ص٤٦٢.

(٥) المصدر السابق، ص٤٦١-٤٦٢.

(٦) رضا، محمّد رشيد، تفسير القرآن الحكيم، ط٢، بيروت، دار الفكر، (لا.ت)، ج٩، ص١٣٥.

المطلب الأوّل: مركز الاختلاف في رؤية الله

إنَّ محلَّ النزاع بين المختلِفين في رؤية الله تعالى يكمن في النقاط الآتية:

الأولى: في ارتباط رؤية الله بكونه جسمًا، فهل هي واقعة؛ لأنَّ له جسمًا، أو هي مستحيلة لامتناع جسمانيّته، أو هي ممكنة مع عدم كونه جسمًا؟

الثانية: في الظرف الزمانيّ لرؤية الله، وهل هو الدنيا والآخرة، أو في الآخرة فقط؟

الثالثة: في آلة الرؤية، وهل هي البصر أو القلب؟

الرؤية والجسميَّة بين الدنيا والآخرة

قد يبدو للوهلة الأولى أنَّ المعتقدين برؤية الله تعالى هم المجسّمة، أي الذين يؤمنون بأنّ لله جسمًا، إلاَّ أنَّ مراجعة الاتجاهات في هذه المسألة تثبت أنَّ القائلين بالرؤية لا يقتصرون على المجسّمة، فالكثيرون من غير المجسّمة يصرّون على الاعتقاد برؤية الله تعالى. قال الأشعريّ: «كلّ المجسّمة إلاّ نفرًا يسيرًا يقولون بإثبات الرؤية، وقد يُثبت الرؤية من لا يقول بالتجسيم»[1].

وقد عرض الأشعريّ بعض المعتقدات الغريبة للمجسّمة حول رؤية الله تعالى، فنقل عن بعضهم قولهم: «يجوز أن نرى الله بالأبصار في الدنيا، ولسنا ننكر أن يكون بعض من نلقاه في الطرقات»[2]، وعن بعضهم أنّهم كانوا «إذا رأوا إنسانًا يستحسنونه لم يدروا لعلّ إلههم فيه»[3]، وعن آخرين أنَّهم أجازوا وتعدّوا مسألة رؤية الله تعالى، وقالوا بجواز» مصافحته وملامسته، ومزاورته إيّاهم، وقالوا: إنّ المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك»[4].

ولعلَّ المخالفة الواضحة لهذا الاتجاه مع العقل والنصّ القرآنيّ الواضح كان وراء

---

(١) الأشعريّ، علي، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، ج١، ص٢٩٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٨٧.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق نفسه.

اندحاره مُبكرًا من المجتمع الإسلاميّ، فالعقل يحكم بأنَّ الله هو واجب الوجود، أي لا تستوي نسبته إلى الوجود والعدم كسائر الموجودات، فوجوده ضروريّ لا ينفكّ عنه، وهو بالتالي لا يحتاج إلى أيّ وجود، فهو غنيٌّ مطلقٌ في غناه، وهذا يستلزم استحالة أن يكون له جسم؛ لأنَّ الجسم مركّبٌ من أجزاء، وكل مركّب بحاجة إلى أجزائه، والحاجة هذه تتنافى مع غناه المطلق.

إضافةً إلى هذا الدليل العقليّ النافي لجسمانيّة الله تعالى جاء النصّ القرآنيّ ليدلّ بوضوح على عدم جسمانيّته بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1]. فهو لو كان له جسمٌ لكان كمثله شيء.

إنَّ هذا الوضوح الناشئ من العقل والنصّ أدّى إلى نفي القول بالتجسيم عند الأشاعرة، إضافةً إلى المعتزلة والشيعة الإماميّة، إلاّ أنَّ ذلك لم ينفِ الخلاف حول رؤية الله تعالى بشكل مطلق، فإنَّ الأشاعرة اقتصر منعهم رؤية الله تعالى في الدنيا، وأجازوها في الآخرة[2]، بينما ذهب المعتزلة والإماميّة إلى استحالة رؤية الله في الدنيا والآخرة.

على أنَّ محل هذا الاختلاف ينحصر في رؤية البصر، أمّا رؤية الله بالقلب التي لا علاقة لها بالجسمانيّة بأيِّ معنًى من معانيها، بل تعني المعرفة الراسخة، هي خارج عن محلّ النزاع، فقد أورد الشيعة الإماميّة العديد من الروايات التي تُثبت رؤية القلب، من قبيل ما رواه الكلينيّ بسنده عن جعفر بن محمّد الصادق: «جاء حَبْر إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه، فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيت ربَّك حين عبدته؟ فقال: ويلك! ما كنت أعبد ربًّا لم أره، قيل: وكيف رأيته؟! قال: ويلك! لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان»[3].

---

(١) سورة الشورى، الآية ١١.

(٢) انظر التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ج٢، ص١١١.

(٣) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج١، ص٩٨.

وكذا ما وَرَدَ عن الحسين بن عليّ في دعائه يوم عرفة: «كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتّى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟! عميت عين لا تراك، ولا تزال عليها رقيبًا، وخسرت صفقة عبد لم يجعل لها من حبّك نصيبًا»[1].

بناءً على ما سلف، فإنّ بحثنا في رؤية الله سينحصر في قولين:

الأوّل: الاعتقاد بإمكانيّة وتحقّق رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، مع إنكار كونه جسمًا، وهو قول جمهور أهل السُّنَّة.

الثاني: الاعتقاد باستحالة رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، فضلاً عن الدنيا، وهو قول المعتزلة والشيعة الإماميّة وآخرين.

(١) المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٦٤، ص١٤٢.

المطلب الثاني: أدلَّة المثبتين والنافين للرؤية

مقدَمة في المنهج

قبل دراسة أدلَّة المثبتين والنافين لرؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، لا بدَّ من تحديد المنهج الصحيح الذي يجب أن يكون الحاكم في هذا البحث، والذي يفرضه فيما يأتي.

إنَّ الاستدلال بالنصوص الدينيَّة لإثبات رؤية الله تعالى بالأبصار، لا يصحّ إلاّ بعد الفراغ من إمكانيّة الرؤية عقلاً؛ إذ في حال الاستحالة العقليّة لرؤية الله تعالى بالأبصار - بغضّ النظر عن ظرفه، وأنّه في الدنيا أو الآخرة - لا يأتي الدور إلى الاستدلال بظاهر النصوص، بل يجب أن يؤوّل ما ظاهره الرؤية في حال ثبوت سنده بما يتواءم مع تلك الاستحالة العقليّة، كالقول: إنّها رؤية بالقلب لا بالبصر، ونحو ذلك. بناءً عليه، فإنَّ المطلوب من الأشاعرة قبل استدلالهم بالنصوص على تحقّق الرؤية بالأبصار يوم القيامة أن يتجاوزوا عقبة امتناع واستحالة التفكيك بين الرؤية والجسميّة، فإن كان هذا التفكيك في حدّ ذاته ممكنًا عقلاً، يصحّ لهم أن ينتقلوا إلى نصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة لإثبات أنّ ما هو ممكن بالعقل سوف يتحقّق يوم القيامة، أمَّا إن كان التفكيك بين الرؤية والجسميّة مستحيلاً، فإنَّهم سيكونون أمام خيارين:

الأوّل: أن يعترفوا بكونهم مجسّمة، وأنَّ النقاش معهم يكون في التجسيم في الرؤية فقط.

الثاني: أن يؤوّلوا النصوص بما ينسجم مع استحالة الرؤية بالأبصار.

وبالخلاصة فإنّ النزاع بين المثبتين للرؤية والنافين لها يجب أن يرجع إلى تحليل العلاقة بين الرؤية البصريَّة والجسميّة.

من الأدلّة العقليّة على استحالة رؤية الله

بناءً على ما سلف، قدَّم القائلون باستحالة رؤية الله تعالى بالبصر عقلاً - بدون تمييز بين الدنيا والآخرة- عدّة أدلَّة، منها:

١- إنَّ الرؤية البصريّة لا تقع إلاّ على ما يكون في جهةٍ ومكانٍ مقابل الرائي، وإنَّ كلّ مرئيّ بجارحة العين يشار إليه بحدقتها، والإشارة لا تقع إلاّ على ما يكون جسمًا، وإنَّ الرؤية البصريّة تستلزم شعاعًا يتوسّط بين الرائيّ والمرئيّ، وهو من خواصّ الأجسام[1].

٢- إنَّ الرؤية إمّا أن تقع على الله سبحانه وتعالى، وإمَّا أنَّها تقع على بعضه، فإن وقعت عليه كلّه كان محصورًا في حدود دارت الرؤية حولها، وإن وقعت على بعضه كان مكوّنًا من أجزاء يحتاج إليها في وجوده، وكلا الاحتمالين ممّا يتناسب مع التجسيم[2].

من الأدلّة العقليّة على إمكانيّة الرؤية

عرض الأشاعرة عدّة أدلّة عقليّة على إمكانيّة التفكيك بين عدم جسمانيّة الله تعالى وإمكانيّة رؤيته، منها ما عرضه التفتازانيّ بقوله: «تمسّك المتقدّمون من أهل السُّنَّة في إمكان الرؤية بدليل عقليّ، تقريره: ...صحّة الرؤية أمر يتحقّق عند الوجود، وينتفي عند العدم، لزم أن يكون لها علّة لامتناع الترجّح بلا مرجِّح، وأن تكون تلك العلّة مشتركة بين الجوهر والعَرَض[3]؛ لما مرَّ من امتناع تعليل الواحد بعلّتين، وهي: إمَّا الوجود وإمّا الحدوث؛ إذ لا ثالث يصلح للعليَّة، والحدوث أيضًا غير صالح؛ لأنَّه عبارة عن مسبوقيّة الوجود بالعدم، وهو اعتباريّ محض، أو عن الوجود بعد العدم، ولا

(١) انظر شرف الدين، عبد الحسين، كلمة في الرؤية، (لا،ط)، بيروت، المكتبة الإسلاميّة، ١٩٨٢م، ص٨.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) الجوهر هو الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده، كالجسم. العرض هو الماهيّة التي إذا وُجدت في الخارج وُجدت في موضوعٍ مستغنٍ عنها، كالقيام. (انظر الطباطبائيّ، محمّد حسين، بداية الحكمة، ط١٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، (لا،ت)، ص٦٨.

مدخل للعدم، فتعيَّن الوجود، وهو ممَّا يشترك فيه الواجب؛ لما مرَّ في بحث الوجود، فلزم صحّة رؤيته»[1].

ونلاحظ على هذا الدليل أنَّه عمَّم الوجود بنحوٍ واحدٍ، بدون الالتفات إلى أنَّ الوجود هو حقيقة مشكِّكَة[2]، لها مراتب، منها مرتبة الوجود الإمكانيّ الذي هو وجود ضعيف، ومنها مرتبة الوجود الواجب، وأنَّ الرؤية تتعلّق ببعض أنحاء الوجود الإمكانيّ، وهو الوجود الجسمانيّ منه دون المجرَّد، وعليه لا يصحّ الاستدلال بأنّه مع نفي الحدوث لا يكون هناك محلّ لتعلّق الرؤية إلاّ الوجود المشترك بين واجب الوجود وممكن الوجود، وبالتالي يصحّ تعلّق الرؤية بوجود الواجب، ووجه عدم صحّة هذا الاستدلال أنّ الرؤية تتعلّق ببعض أنحاء الوجود الإمكانيّ، وتعلّقها به لا يعني صحّة تعلّقها بوجود الواجب؛ لأنّ ممكن الوجود له مراتب ضعيفة، يَصحّ تعلّق الرؤية بها كالوجود الماديّ، بخلاف واجب الوجود القويّ في مرتبته المجرَّدة ممّا لا يصحّح تعلّق الرؤية به. وبعبارة أخرى:إنّ التفتازانيّ تعامل مع الوجود على أساس أنّه حقيقة لها مرتبة واحدة، بينما الحقّ أنّ الوجود حقيقة مشكِّكة لها مراتب طوليّة تختلف في إمكانيّة تعلّق الأحكام بها، من قبيل الرؤية التي يمكن تعلّقها بالوجود في مرتبة ضعيفة كالوجود المادّيّ، ويستحيل تعلّقها به في مرتبة قويّة كالوجود المجرَّد.

وقد عرض التفتازانيّ نقاشات عديدة للدليل الآنف، وحاول ردَّها، إلاّ أنَّ أهمَّ تلك الردود الذي يمثّل الخلفيّة الأساس للقول بإمكان الرؤية عند الأشاعرة، هو ما عرضه ردًّا على أحد تلك النقاشات، قال: «وقد يُعترض بوجوه أُخر... أنّه يلزم على ما ذكرتم صحّة رؤية كلّ موجود حتّى الأصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والإرادات وأنواع الإدراكات وغير ذلك من الموجودات، وبطلانه ضروريّ. والجواب: منع بطلانه،

(1) التفتازانيّ، سعد الدين، شرح المقاصد، ج2، ص114.

(2) المراد من الحقيقة المشكّكة هي ما تكون أفرادها متوافقة في أصل الحقيقة، ويكون الاختلاف بين الأفراد في الحقيقة نفسها، من حيث الشدّة والضعف، ومن أمثلتها التقريبيّة حقيقة النور الذي له أفراد مختلفة في نورانيّتها من حيث الشدّة والضعف، وهي متوافقة في النورانيّة نفسها.

وإنّما لا تتعلّق بها الرؤية بناءً على جري العادة بأنَّ الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها، لا بناءً على امتناع ذلك، وما ذكره الخصم مجرَّد استبعاد»[1].

نعتقد أنَّ هذا الكلام هو عمدة الدليل لدى الأشاعرة على التفكيك بين الجسميّة والرؤية، فَهُم لا يعتقدون بوجود علاقة السببيّة بين الأشياء، وإنَّما بجري العادة بينهما فقط، فالنار ليست عندهم علّة للإحراق، وأكل الطعام ليس علَّة للشبع، ووصول الصوت ليس علّة للسمع، بل إنّ تعاقب هذه الأمور على بعضها لم يكن إلاّ لجري العادة كذلك، بمعنى أنَّ العادة جرت على أن يكون الإحراق بعد النار، والشبع بعد أكل الطعام، والسمع بعد وصول الصوت، بدون أن يكون بينها أيّة سببيّة.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الرؤية والجسميّة، فهم يعتقدون أنّ العادة جرت في كون الرؤية تقع على الأجسام، بدون أن يكون هناك عليّة وسببيّة بينهما، وعليه فما المشكلة في تغيير هذه العادة في الآخرة؟

وفي ضوء ما سلف، نحن نعتقد أنَّ النقاش بين الأشاعرة وغيرهم في إمكانيّة رؤية الله في الآخرة، لا بدَّ أن يرجع إلى قضيّة عقليّة متقدّمة على مسألة الرؤية، وهي قضيّة وجود قانون سببيّة يدركه العقل، أو عدم وجود ذلك القانون.

وليس غرضنا في هذا البحث أن نخوض في تلك القضيّة، بل أردنا أن نتلمَّس سرَّ الاختلاف في رؤية الله تعالى في الآخرة، ومدى علاقته بمسألة التكفير، وقد لاحظنا أنَّ الاختلاف على مستوى الدليل العقليّ لا علاقة له بمحقِّقات الهويّة الإسلاميّة، وهو بعيد عن ضابطة التكفير التي تدور حول إنكار وحدانيّة الله تعالى ورسالة النبيّ محمّد ﷺ. فإنَّ الاعتقاد بإمكانيّة الرؤية أو استحالتها لا يؤدّي إلى إنكار إحداهما.

بقي الكلام في أدلَّة النصوص الدينيّة حول الرؤية، ونستعرض نموذجًا منها في إطار بيان أثر ذلك في الحكم بالكفر.

---

(١) التفتازانيّ، سعد الدين، شرح المقاصد، ج٢، ص١١٥.

الأدلّة النقليّة على وقوع رؤية الله في الآخرة

ذكر الأشاعرة نصوصًا من القرآن الكريم وأخرى من الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ محمّد ﷺ، باعتبارها أدلّة على وقوع رؤية الله تعالى في الآخرة، أمّا الآيات القرآنيّة التي استدلّوا بها فمنها:

١- قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[١]. قال التفتازانيّ في مقام استدلاله بهذه الآية على وقوع رؤية الله تعالى في الآخرة: «إنَّ النظر الموصول بإلى إمّا بمعنى الرؤية، أو ملزوم لها بشهادة النقل عن أئمّة اللغة، والتتبّع لموارد استعماله، وإمّا مجاز عنها؛ لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئيّ طلبًا لرؤيته، وقد تعذَّر[٢] ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة، فتعيَّن[٣] الرؤية؛ لكونها أقرب المجازات»[٤].

وفسَّر القائلون باستحالة رؤية الله تعالى هذه الآية بما ينسجم مع امتناع الرؤية، فذكر بعضهم أنَّ المراد من النظر هو النظر القلبيّ بحقيقة الإيمان[٥]، وذكر بعضهم أنَّ المراد من النظر هو المتوجّه إلى وجه الله أي إلى رحمة الله ونعمته[٦]، وذكره آخرون أنّ المراد من ناظرة أي «منتظرة نعمة ربّها وثوابه أن يصل إليها... باعتبار أنَّ النظر يأتي بمعنى الانتظار، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾[٧]»[٨].

٢- قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[٩].

(١) سورة القيامة، الآيتان ٢٢-٢٣.

(٢) هكذا وردت في المصدر، الأولى تعذّرت.

(٣) هكذا وردت في المصدر، والأولى فتعيَّنت.

(٤) التفتازانيّ، سعد الدين، شرح المقاصد، ج٢، ص١١٦.

(٥) الطباطبائيّ، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٢٠، ص١١٢.

(٦) القميّ، علي، تفسير القميّ، ج٢، ص٣٩٧.

(٧) سورة النمل، الآية ٣٥.

(٨) الطوسيّ، محمّد، التبيان في تفسير القرآن، ج١٠، ص١٩٧.

(٩) سورة المطففين، الآية ١٥.

وتقريب الاستدلال بها على وقوع رؤية الله تعالى في الآخرة أنّها تفيد أنّ الله تعالى «حقّر شأن الكفّار، وخصّهم بكونهم محجوبين، فكان المؤمنون غير محجوبين، وهو معنى الرؤية»[1].

وفسّر النافون لرؤية الله تعالى هذه الآية بأنّ المراد من «كونهم محجوبين عن ربّهم يوم القيامة حرمانهم من كرامة القرب والمنزلة»[2].

أمّا الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ ﷺ، فقد استدلّوا ببعضها على رؤية الله تعالى في الآخرة، منها:

١- ما رواه البخاريّ بسنده عن النبيّ محمّد ﷺ أنّه قال: «**إنّكم سترون ربّكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامّون**[3] **في رؤيته**»[4].

٢- ما رواه أحمد بن حنبل عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «**إذا دخل أهل الجنّة الجنّةَ نودوا: يا أهل الجنّة، إنّ لكم موعدًا عند الله لم تروه، فقالوا**: وما هو؟ ألمْ تبيّض وجوهنا وتزحزحنا عن النار وتدخلنا الجنّة؟ قال ﷺ: **فيكشف الحجاب، فينظرون إليه، فوالله ما أعطاهم الله شيئًا أحبّ إليهم منه، ثمّ تلا** رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞ﴾[5]»[6].

علّق التفتازانيّ بعد عرضه لهذه الأحاديث بقوله: «قد صحّح هذه الأحاديث من يوثق به من أئمّة الحديث، إلاّ أنّها آحاد»[7].

٣- ما رواه الترمذيّ بسنده عن ثوير، قال: «سمعت ابن عمر يقول: قال رسول

(١) التفتازانيّ، سعد الدين، شرح المقاصد، ج٢، ص١١٧.

(٢) الطباطبائيّ، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج٢٠، ص٢٢٩.

(٣) أي لا يلْحَقكم فيه ضَيْم (الرازيّ، فخر الدين، أساس التقديس في علم الكلام، ط١، بيروت، مؤسّسة الكتب الثقافية، ١٩٩٥م، ص٩٠).

(٤) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج١، ص١٣٩.

(٥) سورة يونس، الآية ٢٦.

(٦) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٤، ص٣٣٢.

(٧) التفتازانيّ، سعد الدين، شرح المقاصد، ج٢، ص١١٧.

الله صلّى الله عليه وسلّم: (إنّ أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وزوجاته ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشيّة)، ثمّ قرأ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1]»[2].

الأدلّة النقليّة على استحالة رؤية الله في الآخرة

إنَّ منهج البحث الذي ذكرناه آنفًا يفيد أنَّ ثبوت الدليل العقليّ على استحالة الرؤية يُغلق المجال أمام أيّ نصٍّ يظهر منه إمكانيّة الرؤية، فضلاً عن وقوعها، ويوجِّه إلى رفضه أو تأويله، أمّا النصوص التي تفيد استحالة الرؤية، فإنَّ منهج البحث الصحيح يعتبرها واردة، من باب التأكيد على الدليل العقليّ القطعيّ، وبالتالي لا تُعتبر أدلَّة تأسيسيَّة على استحالة الرؤية، فتكون تسميتها أدلَّة من باب المسامحة.

بناءً على ما تقدَّم فإنَّ القائلين باستحالة رؤية الله تعالى عرضوا آيات قرآنيَّة، وأحاديث منسوبة إلى النبيّ محمّد ﷺ من باب تأكيدها على ذلك الحكم العقليّ.

أمّا الآيات القرآنيّة التي عرضوها فمنها:

١- قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[3].

وتقريب تأييد هذه الآية لحكم العقل بامتناع الرؤية، بحسب تعبير عبد الحسين شرف الدين، هو: «إنَّ الإدراك متى قرن بالبصر لا يُفهم منه إلاّ الرؤية بالعين، كما أنّه إذا قُرن بآلة السمع، فقيل: أدركته بأذني لا يُفهم منه إلاّ السماع، وكذلك إذا أضيف إلى كلّ واحدة من الحواسّ أفاد ما تلك الحاسّة آلة فيه، فقولهم: أدركته بفمي معناه وجدت طعمه، وأدركته بأنفي معناه وجدت رائحته. وقد دلَّت هذه الآية على أنّه سبحانه وتعالى قد تعالى على جميع الموجودات بمجموع هذين الأمرين اللذين اشتملت عليهما

(١) سورة القيامة، الآيتان ٢٢-٢٣.

(٢) الترمذيّ، محمّد، سنن الترمذيّ، ج٤، ص٩٢.

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

الآية الكريمة؛ لأنّ من الأشياء ما يَرى ويُرى كالأحياء من الناس، ومنها ما يُرى ولا يَرى كالجمادات والأعراض المرئيّة، ومنها ما لا يَرى ولا يُرى كالأعراض التي لا ترى، فالله تعالى خالقها جميعها، وتعالى عليها، وتفرَّد بأن يَرى ولا يُرى، وتمدَّح بمجموع الأمرين؛ كما تمدَّح بقوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾[1]، وقوله ﴿يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾[2]»[3].

ردَّ شرف الدين بعض الوجوه التي فسَّر بها الرازيّ هذه الآية، بما نقتصر منه على الوجه الأوّل، وردّه، قال: «أمّا الوجه الأوّل، فمضمونه: أنّ الله تعالى تمدَّح بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[4]، ولا وجه لهذا التمدّح إلاّ إمكان رؤيته عزّ وجلّ؛ ليكون حينئذٍ هو الذي حجب الناس عنها بباهر قدرته الموجبة للتمدّح، أمّا إذا كانت رؤيته في نفسها ممتنعة مستحيلة، فلا وجه للتمدّح بها، بل يكون التمدّح بها مستهجنًا لا يليق بالحكماء؛ إذ يكون عدم رؤيته تعالى كعدم رؤية المعدوم والطعوم والروائح والإرادة والقدرة؛ فإنّها وأشباهها ممّا لا يمكن رؤيته، ولا يصحّ مدحته بأنّه لا تدركه الأبصار، قال: (فثبت بهذا أنّ الآية دالّة على أنّ الله تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته)[5]. قلت: لا يخفى أنَّ التمدّح في الآية الكريمة لم يكن بمجرَّد قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[6]، وإنَّما هو بمجموع الأمرين المذكورين في الآية اللذين تعالى الله عزّ وجلّ بمجموعهما على جميع مخلوقاته، فحقّ له أن يتمدَّح بعلوّه... على أنَّ رؤية الله عزّ سلطانه إنّما امتنعت لامتناع الإحاطة بعظمته، وجلاله، وقصور الخلائق عن إدراك الكنه من ذاته، وبهذا يكون مجرَّد امتناع الرؤية سببًا للمدح ومنشأً للتمدّح، فقياس الحيّ القيّوم على المعدوم والطعوم قياس مع الفارق كما يعلمه هذا الإمام وأصحابه. على أنا ننقض عليه بقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٤.

(٢) سورة المؤمنون، الآية ٨٨.

(٣) شرف الدين، عبد الحسين، كلمة حول الرؤية، ١٩٨٢، ص١١.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٥) الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، ج١٣، ص١٢٥.

(٦) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

لَّهُۥ وَلِيٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ وَكَبِّرۡهُ تَكۡبِيرَۢا ﴾[1]، ونحوه من الكتاب والسُّنَّة؛ فإنّ الحمد هنا على عدم اتخاذ المولود والشريك والوليّ من الذلّ مع كون كلٍّ منهم ممتنعًا مستحيلاً في نفسه. فهل يستطيع هذا الإمام أن يقول: إنّ هذا الحمد لا وجه له، أو يقول: إنّ كلاً من الولد والشريك والوليّ جائز في نفسه؟!»[2].

٢- قوله تعالى: ﴿ يَوۡمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنۡ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوۡلٗا ۝١٠٩ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا ﴾[3].

تمتاز هذه الآية في تأييدها للدليل العقليّ السابق أنّها تتحدَّث عن الآخرة، أي عن الظرف الزمنيّ الذي يعتقد الأشاعرة أنَّ الرؤية ستتحقّق فيه.

وقد حاول بعض الأشاعرة إبعاد الآية عن نفي الرؤية بإرجاع الهاء في «به» إلى ﴿مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ ﴾[4] وليس إلى الله، فيكون المعنى: (ولا يحيطون بما بين أيديهم وما خلفهم علمًا)، ورجَّح الرازيّ هذا الوجه على الوجه الثاني وهو كون الهاء ترجع إلى الله، أي لا يحيطون بالله علمًا[5].

وقد ردَّ شرف الدين على ذلك التوجيه بقوله: «إنَّ المتبادر من إطلاق الآية إنّما هو الثاني، بل لا يصحّ الأوّل؛ إذ لو كان مرجع الضمير ﴿مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ ﴾[6] لقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ به عِلۡمٗا﴾، على أنَّ عدم إحاطة العباد بما بين أيديهم من شؤون الدنيا والآخرة وبما خلفهم من شؤون مخلوقات الله منذ الأزل شيء معلوم لا يجهله أحد من الناس، فما الفائدة بذكره في محكم التنزيل، وهل هو إلاّ كالإخبار بأنّ السماء فوقنا والأرض تحتنا؟!»[7].

---

(١) سورة الإسراء، الآية ١١١.

(٢) شرف الدين، عبد الحسين، كلمة حول الرؤية، ص١٢-١٣.

(٣) سورة طه، الآيتان ١٠٩-١١٠.

(٤) سورة طه، الآية ١١٠.

(٥) انظر الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، ج٢٢، ص١١٩. (عرض ذلك أثناء تفسير لقوله تعالى: ﴿ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا ﴾.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٧) شرف الدين، عبد الحسين، كلمة في الرؤية، ص١٩.

إضافةً إلى الآيات القرآنيّة عرض النافون لرؤية الله تعالى جملة من النصوص الواردة عن صحابة رسول الله ﷺ حول نفي الرؤية منها:

١- ما رواه البخاريّ بسنده عن مسروق قال: قلت لعائشة رضي الله عنها: يا أمّاه، هل رأى محمّد صلّى الله عليه وسلّم ربّه؟ فقالت: لقد قفَّ شعري[1] ممّا قلت. أين أنت من ثلاث من حدثكهنّ فقد كذب، من حدَّثك أنّ محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم رأى ربّه فقد كذب؟! ثمّ قرأت: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2]، ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[3]...»[4].

٢- ما ورد عن الإمام عليّ: «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر، الدالّ على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده... واحد لا بعدد، ودائم لا بأمد، تتلقّاه الأذهان لا بمشاعرة، وتشهد له المرائيّ لا لمحاضرة، لم تحط به الأوهام، بل تجلّى لها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها»[5].

نصوص الرؤية والتكفير

على رغم الاختلاف في رؤية الله تعالى فإنَّ جميع النقاشات السابقة من المثبتين أو النافين للرؤية بقيت تحت سقف الإيمان بوحدانيّة الله تعالى وبالنصّ الدينيّ كتابًا كريمًا وسنّة شريفة، وهذا ما يجعل الباحث متعجّبًا متفاجئًا من أصحاب تلك الأحكام التكفيريّة التي أطلقوها على من ينكر رؤية الله تعالى من دون إخضاعها لضوابط التكفير.

---

(١) أي قام، وتقال إذا اقشعرّ من أمر (الفراهيديّ، الخليل، العين، ج٥، ص٢٨).

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٣) سورة الشورى، الآية ٥١.

(٤) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٦، ص٥٠.

(٥) ابن أبي طالب، علي، نهج البلاغة، ج٢، ص١١٥.

وقد حاول صاحب المنار أن يوجِّه كلام من كفَّر منكري الرؤية بأنّهم لم يكفّروهم بكون هذا الإنكار بنفسه زندقة، بل لاعتقادهم أنّها صادرة عن زندقة[1]. وقد علّل توجيهه بأنّ أهل السُّنَّة، بحسب قوله: «يعذرون المتأوّل، وكذا الجاحد لما ليس مجمعًا عليه معلومًا من الدين بالضرورة، فلا يكفّرونه بمخالفته للظواهر»[2].

وهذا الكلام، وإن دلَّ على حرص الكاتب على الرجوع إلى ضابطة التكفير[3]، إلاّ أنّه جعل تكفيرهم ناشئًا من تحليلٍ ظنّيٍّ لخلفيَّة صاحب الرأي، ولا يخفى الخطر العظيم لهذا الأمر.

(١) انظر رضا، محمّد رشيد، تفسير المنار، ج٩، ص١٣٥.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) لقد ناقشنا ما ذكره صاحب المنار في كونه ضابطة مستقلّة للتكفير في الفصل الثاني من الباب الثاني.

خلاصة المبحث الأوّل

أ- اختلفت المذاهب الإسلاميّة في رؤية الله تعالى بين بعض الإثبات والنفي، وقد حكم بعض العلماء[1] بكفر المنكر لها.

ب- إنَّ محلّ النزاع في رؤية الله انحصر في رؤيته تعالى بالأبصار يوم القيامة، بناءً على استحالة أن يكون له جسم.

ج- إنّ المنهج العلميّ في مسألة رؤية الله تعالى لا يصحّح الدخول في الأدلّة النقليّة لإثبات الرؤية إلاّ بعد ثبوت الإمكان العقليّ لها، وإلاّ فمع الاستحالة العقليّة لا يأتي دور النصّ المثبِت للرؤية، فلا بدّ من تأويله أو رفضه.

د- استعان كلّ من النافين والمثبتين للرؤية بالدليل العقليّ لإثبات وجهة نظره، واستدلّ المثبتون بالأدلّة النقليّة لوقوع الرؤية[2] بناءً على عدم الاستحالة، أمّا النافون فقد عرضوا النصوص النقليّة المؤيّدة للاستحالة[3] بناءً عليها.

وعلى رغم الاختلاف، فإنَّ الجميع ناقش تحت مظلّة الإيمان بوحدانيّة الله تعالى، ورسالة النبيّ محمّد ﷺ، ممّا يوجب التعجُّب ممّن حكموا بتكفير منكر الرؤية من دون إخضاع ذلك لضابطة التكفير.

---

(١) أنظر الآجري، محمّد، الشريعة، ص٢٥٣.

(٢) أنظر سورة القيامة، الآيتان، ٢٢-٢٣. سورة المطففين، الآية ١٥. البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج١، ص ١٣٩. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج ٤، ص ٣٣٢. الترمذيّ، محمّد، سنن الترمذيّ، ج٤، ص ٩٣.

(٣) أنظر سورة الأنعام، الآية ١٠٣. سورة طه، الآيتان ١٠٩-١١٠. البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٦، ص ٥٠. ابن أبي طالب، الإمام علي، نهج البلاغة، ج٢، ص ١١٥.

المبحث الثاني: تحريف القرآن

من المعتقدات التي دخلت في أسباب التكفير عند بعض العلماء هو الاعتقاد بتحريف القرآن الكريم. قال القاضي عيّاض: «واعلم أنَّ من استخف بالقرآن، أو المصحف، أو بشيء منه، أو سبَّهما أو جحده، أو حرفًا منه، أو آية، أو كذّب به، أو بشيء منه، أو كذّب بشيء ممّا صرَّح به فيه من حكم، أو خبرٍ، أو أثبت ما نفاه، أو نفى ما أثبته على علم منه بذلك، أو شكّ في شيءٍ من ذلك، فهو كافر عند أهل العلم بإجماع. قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[1]. حدّثنا الفقيه أبو الوليد هشام ابن أحمد... حدّثنا محمّد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال (**المِراء في القرآن كفر**) [2]، تؤوّل بمعنى الشكّ، وبمعنى الجدال، وعن ابن عبّاس عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم (**من جحد آيةً من كتاب الله من المسلمين فقد حلّ ضرب عنقه**)[3]، وكذلك إنْ جحد التوراة والإنجيل وكتب الله المنزلة، أو كفر بها، أو لعنها، أو سبّها، أو استخفّ بها، فهو كافر. وقد أجمع المسلمون أنّ القرآن المتلوّ في جميع أقطار الأرض المكتوب في المصحف بأيدي المسلمين ممّا جمعه الدفّتان من أوّل (الحمد لله رب العالمين- إلى آخر- قل أعوذ برب النّاس) أنّه كلام الله ووحيه المنزل على نبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وأنّ جميع ما فيه حقّ، وأنّ من نقّص منه حرفًا قاصدًا لذلك، أو بدّله بحرفٍ آخر مكانه، أو زاد حرفًا ممّا لم يشتمل عليه المصحف الذي وقع الإجماع عليه، وأجمع على أنّه ليس من القرآن عامدًا لكلّ هذا أنّه كافر»[4].

وتابع القاضي عيّاض: «وقال أبو عثمان الحدّاد: جميع من ينتحل التوحيد متّفقون أنّ الجحد لحرف من التنزيل كفر، ثمّ قال: وكان أبو العالية إذا قرأ عنده رجل لم

(١) سورة فصلت، الآيتان ٤١-٤٢.

(٢) ابن حنبل، احمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٢، ص٣٠٠.

(٣) ابن ماجه، محمّد، سنن ابن ماجه، ج٢، ص٨٤٩.

(٤) القاضي، عيّاض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص٣٠٤-٣٠٥.

يقل له: ليس كما قرأت، ويقول: أمّا أنا فأقرأ كذا، فبلغ ذلك إبراهيم، فقال: أراه سمع أنّه من كفر بحرف منه، فقد كفر به كلّه. وقال عبد الله بن مسعود: من كفر بآية من القرآن، فقد كفر به كلّه. وقال أصبغ بن الفرج من كذب ببعض القرآن فقد كذب به كلّه، ومن كذب به فقد كفر به، ومن كفر به فقد كفر بالله»[1].

وقد اشتهر هذا الموقف التكفيريّ لعيّاض، فنظمه الخزّار شعرًا قال فيه:

فواجب على ذوي الأذهان أن يتّبعوا المرسوم في القرآن

ويقتدوا بمن رآه نظرا إذ جعلوه للإمام وزرا

وكيف لا يصحّ الاقتداء بما أتى نصًا به الشفاء

روى عيّاض أنّه من غيّر حرفًا من القرآن عمدًا كفر

زيادةً أو نقصًا أو إن بدّل شيئًا من الرسم الذي تأصّل[2]

ولتحديد مدى موافقة هذا الموقف التكفيريّ لضابطة التكفير المتقدّمة ينبغي،

أوّلاً: تحديد نوع التحريف الذي انصبَّ عليه الحكم بالكفر،

وثانيًا: تشخيص منشأ القول بالتحريف،

وثالثًا: بيان موقف المذاهب الإسلاميّة من التحريف.

ورابعًا: النظر في الحكم بالكفر بسبب الاعتقاد بالتحريف بناءً على ضابطة التكفير.

وهذا ما نبحثه في المطالب الآتية.

---

(١) القاضي، عيّاض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص٣٠٥-٣٠٦.

(٢) الكرديّ، محمّد طاهر، تاريخ القرآن، ط١، جدّة، الفتح، ١٩٤٦م، ص١٠.

المطلب الأوّل: تحديد نوع التحريف الموجب للكفر

إنَّ تحريف القرآن الكريم يأتي بمعنيين:

الأول: التحريف اللفظيّ.

الثاني: التحريف المعنويّ.

والمراد من التحريف المعنويّ هو تفسيره بغير الوجه الصحيح، ومن الواضح أنَّ الحكم بكفر المعتقد بتحريف القرآن لا يقصد منه هذا النوع من التحريف؛ لكونه واقعًا في الأمّة، من دون أن يعني صدوره عن أحدهم كونه ينكر أصل الرسالة، فقد يكون لهذا النوع من التحريف أسباب نفسيّة أو سياسيّة أو ما شاكل. والتحريف المعنويّ هو المراد ممّا ورد في خطبة الحسين بن عليّ يوم عاشوراء بقوله: «إنّما أنتم من طواغيت الأمّة ...ومحرِّفي الكتاب»[1]، وهو المراد ممّا ورد عن محمّد بن عليّ الباقر، وهو يقسِّم قرّاء القرآن: «رجل قرأ القرآن، فحفظ حروفه، وضيَّع حدوده»[2]، فتضييع الحدود هو تعبير آخر عن التحريف المعنويّ للقرآن الكريم.

أمّا التحريف اللفظيّ فهو على نوعين:

الأوّل: التحريف بالزيادة، أي أنّ القرآن الكريم فيه زيادة عمّا أنزله الله تعالى على رسوله ﷺ.

الثاني: التحريف بالنقيصة، أي أنّه نقص عمّا أنزله الله تعالى على رسوله ﷺ.

ومن الواضح أنّ حكم عيّاض المتقدِّم بالتكفير يشمل هذين النوعين من التحريف.

---

(١) المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٤٥، ص٨.

(٢) الكلينيّ، محمّد، الكافي، ج٢، ص٦٢٧.

المطلب الثاني: منشأ القول بالتحريف

ورد في بعض كتب الحديث لدى أهل السُّنَّة والشيعة روايات كانت منشأً لقول البعض بتحريف القرآن الكريم، منها:

١- روى مسلم بسنده عن عائشة أنّها قالت: «كان فيما أنزل من القرآن (عشر رضعات معلومات يحرِّمن)، ثمّ نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وهنَّ فيما يقرأ من القرآن»[١].

ومن الواضح أنّ الفقرة الآنفة ليست من القرآن المتداول بين المسلمين.

٢- روى السجستانيّ بسنده عن ابن أبي حميد، قال: أخبرتني حميدة، قالت: «أوصت لنا عائشة بمتاعها، فكان في مصحفها (إنّ الله وملائكته يصلّون على النبيّ والذين يصلّون في الصفوف الأولى). قالت: قبل أن يغيِّر عثمان المصاحف»[٢].

ومن المعلوم أنّ فقرة (والذين يصلّون في الصفوف الأولى) ليست من القرآن المتداول.

٣- روى الصنعانيّ عن معمَّر عن هشام بن عروة قال: «قرأت في مصحف عائشة رضي الله عنها (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين)»[٣].

ومن المعلوم أنَّ فقرة «وصلاة العصر» غير موجودة في القرآن المتداول.

٤- روى أحمد بن حنبل بسنده عن عبد الرحمن بن يزيد قال: «كان عبد الله [أي ابن مسعود] يحكّ المعوذتين[٤] من مصاحفه، ويقول: إنّهما ليستا من كتاب الله تبارك وتعالى»[٥].

---

(١) النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج٤، ص١٦٧.

(٢) السجستانيّ، عبد الله، المصاحف، ط١، مصر، الحمانيّة، ١٣٥٥هـ، ص٨٤-٨٥.

(٣) الصنعانيّ، عبد الرزّاق، المصنّف، ج١، ص٥٨٧.

(٤) المراد سورتا قل أعوذ بربّ الفلق، وقل أعوذ بربّ الناس.

(٥) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٥، ص١٣٠.

٥- روى البخاريّ حوارًا دار بين علقمة وأبي الدرداء، سأل فيه الأخير علقمة: «كيف يقرأ عبد الله [أي ابن مسعود] ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾[(١)]؟ فقال علقمة: فقرأت عليه، (والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى والذكر والأنثى)»[(٢)].

ومن المعلوم أنّ الآية الشريفة هي ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ﴾[(٣)]، فحذف (ما خلق).

٦- روى السيوطيّ بسنده عن حمّاد، قال: «قرأنا في مصحف أُبيّ بن كعب: (اللهمّ إنّا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك الخير، ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك...) ثمّ قال: وفي مصحف ابن عبّاس قراءة أبيّ وأبي موسى: (اللهم إيّاك نعبد، ولك نصلّي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نخشى عذابك، ونرجو رحمتك، إنّ عذابك بالكفّار ملحق)»[(٤)].

ومن الواضح أنّ الفقرات السابقة ليست من القرآن الكريم.

٧- روى السجستانيّ بسنده عن أبي بكر بن عيّاش أنّه قال: «قدم علينا شعيب بن محمّد ابن عمرو بن العاص، فكان الذي بيني وبينه، فقال: يا أبا بكر، ألا أخرج لك مصحف عبد الله ابن عمرو بن العاص؟ فأخرج حروفًا تخالف حروفنا...»[(٥)].

٨- في صحيح البخاريّ: «..جلس عمر على المنبر، فلمّا سكت المؤذّنون قام فأثنى على الله بما هو أهله، ثمّ قال: أمّا بعد، فإنّي قائل لكم مقالة قد قدّر لي أن أقولها، لا أدري لعلّها بين يديّ أجلي، فمن عقلها ووعاها، فليحدّث بها حيث انتهت به راحلته، ومن خشي أن لا يعقلها، فلا أحلّ لأحد أن يكذب عليّ؛ إنّ الله بعث محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم بالحقّ، وأنزل عليه الكتاب، فكان ممّا أنزل الله آية الرجم، فقرأناها، وعقلناها، ووعيناها، فلذا رجم رسول الله صلّى الله عليه

---

(١) سورة الليل، الآية ١.

(٢) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٤، ص٢١٥.

(٣) سورة الليل، الآية ٣.

(٤) السيوطيّ، جلال الدين، الدرّ المنثور، ج٦، ص٤٢٠.

(٥) السجستانيّ، عبد الله، المصاحف، ص٨٣.

وسلّم، ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلّوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله: (حقٌّ على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة، أو كان الحَبَل، أو الاعتراف) ثمّ إنّا كنّا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله: (أن لا ترغبوا عن آبائكم؛ فإنّه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم)، أو: (إنّ كفرًا بكم أن ترغبوا عن آبائكم)»[1].

ومن الواضح أنّ ما يذكره عمر بحسب هذه الرواية لا يوجد في القرآن الكريم.

٩- روى ابن عبد البرّ عن عمر بن الخطاب قوله: «لولا أن يقال: إنّ عمر زاد في كتاب الله لكتبتها (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)؛ فإنّا قد قرأناها»[2].

١٠- روى السيوطيّ بسنده عن المسوَّر بن مخرمة، قال: «قال عمر لعبد الرحمن بن عوف: ألم تجد فيما أنزل علينا (أن جاهدوا كما جاهدتم أوّل مرّة)؛ فإنّا لا نجدها؟ قال: أسقطت فيما أسقط من القرآن»[3].

١١- روى مسلم بسنده عن أبي موسى الأشعريّ: «...كنّا نقرأ سورة نشبّهها بإحدى المسبّحات، فنسيتها، غير أنّي حفظت منها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾[4] فتكتب شهادة في أعناقكم، فتسألون عنها يوم القيامة)»[5].

١٢- روى ابن حنبل بسنده عن زيد بن أرقم: «كنّا نقرأ على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (لو كان لابن آدم واديان من ذهب وفضّة لابتغى إليهما آخر، ولا يملأ بطن ابن آدم إلاّ التراب، يتوب الله على من تاب)»[6].

---

(١) البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٨، ص٦.

(٢) ابن عبد البرّ، يوسف، التمهيد، ج٩، ص٧٧.

(٣) السيوطيّ، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٦٨.

(٤) سورة الصف، الآية ٢.

(٥) النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص١٠.

(٦) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٤، ص٣٦٨.

١٣- روى السيوطيّ عن ابن مردويه: «كنّا نقرأ على عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله: (ياأيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك في علي وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس)»[١].

ومن المعلوم أنَّ فقرة «أنّ عليًّا مولى المؤمنين» ليست من القرآن الكريم.

١٤- روى الطبرانيّ بسنده عن عمر بن الخطّاب قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: القرآن ألف ألف حرف، وسبعة وعشرون ألف حرف، فمن قرأه صابرًا محتسبًا كان له بكلّ حرف زوجة من الحور العين»[٢].

وهذا يخالف عدد حروف القرآن الكريم، والتي هي بحسب القرآن الموجود بين أيدينا تبلغ الرقم المأثور نفسه عن ابن عبّاس الذي قال «وجميع حروف القرآن ثلاثمائة ألف حرف وثلاثة وعشرون ألف حرف وستمائة حرف وواحد وسبعون حرفًا»[٣].

١٥- روى أحمد بن حنبل عن زرّ أن أُبيّ بن كعب، سأله عن عدد آيات سورة الأحزاب، فأجاب: ثلاثًا وسبعين آية، فقال له أُبيّ: «لقد رأيتها وإنّها لتعادل سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا، فارجموهما البتّة نكالاً من الله، والله عليم حكيم)»[٤].

ومن المعلوم أنّ عدد آيات سورة الأحزاب هو كما قال زرّ.

١٦- روى ابن جرير الطبريّ عن ابن عبّاس أنّه كان يقرأ قوله تعالى: «﴿ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ﴾[٥] بتستأذنوا بدل تستأنسوا، ويقول بأن التعبير بـ تستأنسوا هو وهم وخطأ من الكتّاب»[٦].

---

(١) السيوطيّ، جلال الدين، الدرّ المنثور، ج٢، ص٢٩٨.

(٢) الطبراني، سليمان، المعجم الأوسط، ج٦، ص٣٦١.

(٣) السيوطيّ، جلال الدين، الدرّ المنثور، الاتقان في علوم القرآن، ج١، ص١٨٢.

(٤) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٥، ص١٣٢. الحاكم النيسابوريّ، أبو عبد الله، المستدرك، ج٤، ص٣٥٩.

(٥) سورة النور، الآية ٢٧.

(٦) انظر الطبريّ، ابن جرير، جامع التبيان، ج١٨، ص١٤٥.

١٧- روى مسلم بسنده عن أبي موسى الأشعريّ: «كنّا نقرأ سورة كنّا نشبّهها بإحدى المسبّحات، فأنسيتها، غير أنّي حفظت منها، (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون)، فكتب شهادة في أعناقكم»[١].

ومن المعلوم أنّ المقطع الأخير غير موجود في القرآن الكريم.

١٨- روى ابن عبد البرّ عن عميرة بن فروة «أنّ عمر بن الخطاب قال لأُبَيّ، وهو إلى جنبه: أليس كنّا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله: (إن انتفاءكم من آبائكم كفر بكم)؟، فقال: بلى، ثمّ قال: أوليس كنّا نقرأ: (الولد للفراش وللعاهر الحجر) فيما فقدنا من كتاب الله؟ فقال أُبيّ: بلى»[٢].

١٩- روى العياشيّ بسنده عن جعفر بن محمّد الصادق قوله: «إنّ في القرآن ما مضى وما هو كائن، كانت فيه أسماء الرجال فألقيت، وإنّما الاسم الواحد منه في وجوه لا تحصى، يعرف ذلك الوصاة»[٣].

٢٠- روى العياشي، أيضًا، بسنده عن جعفر بن محمّد الصادق: «لو قد قرئ القرآن كما أنزل، لألفينا فيه مسمَّين»[٤].

٢١- أورد الكاشانيّ رواية عن البزنطيّ قال فيها: «دفع أبو الحسن [أي موسى بن جعفر الكاظم] مصحفًا، وقال: لا تنظر فيه، ففتحته، وقرأت فيه: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾[٥]، فوجدت فيه اسمًا لسبعين رجلاً من قريش بأسمائهم، وأسماء آبائهم»[٦].

٢٢- أورد الكاشاني أيضًا، روايةً عن جعفر بن محمّد الصادق أنّ أحدهم قرأ في

---

(١) النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص١٠٠.

(٢) ابن عبد البرّ، يوسف، التمهيد، ج٤، ص٢٧٦.

(٣) العياشي، محمّد، تفسير العياشي، تحقيق هاشم المحلاّتي، (لا.ط)، طهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، (لا.ت)، ج١، ص١٢.

(٤) المصدر السابق، ص١٣.

(٥) سورة البينة، الآية ١.

(٦) الكاشانيّ، محسن، التفسير الصافي، ط٢، طهران، مكتبة الصدر، ١٤١٦هـ، ج١، ص٤١.

حضوره قوله تعالى: «﴿ وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾[1]. فقال: لقد سألوا الله عظيمًا أن يجعلهم للمتقين إمامًا، فقيل له: يا ابن رسول الله، كيف نزلت؟ فقال: إنّما نزلت: واجعل لنا من المتقين إمامًا»[2].

٢٣- أورد الحويزيّ عن جعفر بن محمّد أنّه قال: «ومن يطع الله ورسوله في ولاية عليّ والأئمّة فقد فاز فوزًا عظيمًا، هكذا نزلت»[3]، مع أنَّ القرآن الكريم خالٍ من عبارة «ولاية عليّ والأئمّة».

(١) سورة الفرقان، الآية ٧٤.

(٢) الكاشانيّ، محسن، التفسير الصافي، ج١، ص٥٠.

(٣) الحويزيّ، عبد، نور الثقلين، ج٤، ص٣٠٩.

المطلب الثالث: موقف المذاهب الإسلاميّة من التحريف

رغم كلّ الروايات السابقة، فإنَّ صيانة القرآن الكريم من التحريف اللفظيّ ليس من موارد الاختلاف بين المذاهب، كما هو الحال في مسألة رؤية الله تعالى؛ إذ لم نعهد من أيّ مذهب إسلاميّ تبنّيه لتحريف القرآن، بل إنّ الواضح في هذا العصر، الذي امتاز بسرعة وسعة وسائل الاتصال وتطوّرها، أنَّ المصاحف المتداولة في جميع أقطار العالم الإسلاميّ، وعند مختلف المذاهب الإسلاميّة، هي واحدة، لا تختلف فيما بينها لا بالزيادة ولا بالنقيصة، إضافةً إلى ذلك فقد صرَّح كبار علماء المسلمين من شتّى المذاهب بتنزيه القرآن الكريم من التحريف، ونعرض جملة من هذه الشهادات:

أ- شهادات علماء الشيعة

١- قال الصدوق: «اعتقادنا أنَّ القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيّه محمّد ﷺ هو ما بين الدفّتين، وهو ما في أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك... ومن نسب إلينا أنّا نقول: إنّه أكثر من ذلك، فهو كاذب»[١].

٢- نقل الطبرسيّ عن الشريف المرتضى قوله: «إنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت والدواعي توفَّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدٍّ لم يبلغه فيما ذكرناه؛ لأنّ القرآن معجزة النبوّة، ومأخذ العلوم الشرعيّة، والأحكام الدينيّة، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتّى عرفوا كلّ شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّرًا ومنقوصًا، مع العناية الصادقة، والضبط الشديد؟!»[٢]، وقال: «إنّ القرآن كان على عهد رسول الله ﷺ مجموعًا مؤلّفًا على ما هو عليه الآن»[٣].

(١) الصدوق، الاعتقادات، تحقيق عصام عبد السيّد، قم، المؤتمر العالميّ، (لا،ت)، ص٨٤. معرفة صيانة القرآن، ص٦٠. الميلاني، التحقيق في نفي التحريف، ص١٠.

(٢) الطبرسيّ،الفضل،مجمع البيان في تفسير القرآن،(لا،ط)، قم، مكتبة المرعشي النجفيّ، (لا،ت)، ج١، ص١٥.

(٣) المصدر السابق نفسه.

٣- قال الطوسيّ في مقدّمة تفسيره: «وأمّا الكلام في زيادته [أي القرآن الكريم] ونقصانه، فممّا لا يليق به أيضًا؛ لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، والنقصان منه، فالظاهر أيضًا من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى رحمه الله تعالى وهو الظاهر من الروايات»[١].

٤- قال الطبرسيّ: «ومن ذلك الكلام في زيادة القرآن ونقصانه؛ فإنّه لا يليق بالتفسير، فأمّا الزيادة فمجمع على بطلانها، وأمّا النقصان منه، فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشويّة العامّة، أنّ في القرآن تغييرًا ونقصانًا... والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى - قدّس الله روحه- واستوفى الكلام فيه...»[٢].

٥- قال جعفر كاشف الغطاء: «لا زيادة فيه [أي القرآن الكريم] من سورة، ولا آية من بسملة وغيرها، لا كلمة ولا حرف، وجميع ما بين الدفّتين ممّا يُتلى كلام الله تعالى بالضرورة من المذهب، بل الدين، وإجماع المسلمين، وإخبار النبيّ ﷺ والأئمّة الطاهرين عليهم السلام ...»[٣]. «وكذا لا ريب في أنّه محفوظ من النقصان بحفظ الملك الديّان كما دلّ عليه صريح القرآن وإجماع العلماء في جميع الأزمان...»[٤].

٦- قال روح الله الخمينيّ: «إنّ الواقف على عناية المسلمين على جمع الكتاب وحفظه وضبطه قراءة وكتابة يقف على بطلان تلك المزعمة، وأنّه لا ينبغي أن يركن إليه ذو مسكة[٥]، وما وردت فيه من الأخبار، بين ضعيف لا يستدلّ به، إلى مجعول

(١) الطوسيّ، محمّد، التبيان في تفسير القرآن، ج١، ص٣.
(٢) الطبرسيّ، مجمع البيان، ج١، ص١٥.
(٣) كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء، (لا،ط)، قم، مهدوي، (لا،ت)، ص٢٩٨-٢٩٩.
(٤) المصدر السابق نفسه.
(٥) أي رأي وعقل يرجع إليه (ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج١٠، ص٤٨٨).

يلوح منها أمارات الجعل، إلى غريب يقضى منه العجب، إلى صحيح يدلّ على أنّ مضمونه تأويل الكتاب وتفسيره، إلى غير ذلك من الأقسام التي يحتاج بيان المراد منها إلى تأليف كتاب حافل. ولولا خوف الخروج عن طور الكتاب لأرخينا عنان البيان إلى بيان تاريخ القرآن وما جرى عليه طيلة تلك القرون، وأوضحنا عليك أنّ الكتاب هو عين ما بين الدفّتين، والاختلاف الناشئ بين القرَّاء ليس إلاّ أمرًا حديثًا لا ربط له بما نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين»[1].

٧- قال أبو القاسم الخوئيّ: «إنّ حديث تحريف القرآن حديث خرافة وخيال، لا يقول به إلاّ من ضعف عقله، أو من لم يتأمّل في أطرافه حقّ التأمّل، أو من ألجأه إليه حبُّ القول به والحبّ يعمي ويصمّ، وأمّا العاقل المنصف المتدبّر فلا يشكّ في بطلانه وخرافته»[2].

ب- شهادات علماء أهل السُّنَّة

١- قال الجزيريّ في كتابه الفقه على المذاهب الأربعة: «أمّا الأخبار التي فيها أنّ بعض القرآن المتواتر ليس منه، أو أنّ بعضًا منه قد حُذف، فالواجب على كلّ مسلم تكذيبها بتاتًا والدعاء على راويها بسوء المصير»[3].

٢- قال الفخر الرازيّ: «رُوي عن عثمان وعائشة أنّهما قالا: إنّ في المصحف لحنًا، وستقيِّمه العرب بألسنتها، ولا يخفى ركاكة هذا القول؛ لأنّ هذا المصحف منقول بالتواتر عن رسول الله ﷺ، فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه؟!»[4].

٣- نقل المحمّديّ عن محمّد بن عليّ الترمذيّ قوله حول روايات التحريف: «ما أرى مثل هذه الروايات إلاّ من كيد الزنادقة»[5].

---

(١) الخمينيّ، روح الله، تهذيب الأصول، ج٢، ص١٦٥.

(٢) الخوئيّ، ابو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ط٤، بيروت، دار الزهراء، ١٩٧٥م، ص٢٥٩.

(٣) الجزيريّ، عبد الرحمن، الفقه على المذاهب الأربعة، (لا،ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (لا،ت)، ج٤، ص٢٦٠.

(٤) الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، ج١١، ص١٠٦.

(٥) المحمّدي، فتح الله، سلامة القرآن من التحريف، (لا،ط)، طهران، مشعر، ١٤٢٤هـ، ص١٩١.

٤- قال الزركشيّ بعد عرض قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾[٢]: «وأجمعت الأمّة أنّ المراد بذلك حفظه على المكلّفين للعمل به وحراسته من وجوه الغلط والتخليط»[٣].

٥- نقل الزركشيّ عن القاضي عيّاض قوله: «ولا يجوز أن يضاف إلى عبد الله، أو إلى أُبيّ بن كعب، أو زيد، أو عثمان، أو عليّ، أو واحد من ولده أو عترته جَحْدُ آيةٍ أو حرفٍ من كتاب الله وتغييره، أو قراءته على خلاف الوجه المرسوم في مصحف الجماعة بأخبار الآحاد، وأنّ ذلك لا يحلّ ولا يسمع، بل لا تصلح إضافته إلى أدنى المؤمنين في عصرنا...»[٤].

٦- وصف محمّد أبو زهرة أحاديث التحريف بقوله: «الروايات الغريبة البعيدة عن القرآن التي احتوتها بطون الكتب كالبرهان للزركشيّ، والإتقان للسيوطيّ التي تجمع كما يجمع حاطب ليل، يجمع الحطب والأفاعي، مع أنّ القرآن كالبناء الشامخ الأملس الذي لا يعلق عليه غبار»[٥].

موقف الشيعة من روايات التحريف

إنَّ الأقوال السابقة عن كبار علماء أهل السُّنَّة والشيعة توضّح رفضهم لأيّ مضمون يفيد تحريف القرآن الكريم، لذا كان موقفهم من الروايات السابقة بين الرفض التامّ أو التوجيه بما يتواءم مع تنزيه القرآن الكريم عن التحريف.

ولم يواجه الشيعة صعوبة في ذلك؛ باعتبارهم لم يتبنّوا الصحّة السنديَّة التامّة لأي كتاب غير القرآن الكريم، وقد قام مذهبهم على أنّ أيّ حديث مهما كانت درجة الوثاقة في الراوين له إذا خالف صريح القرآن الكريم، أو الدليل العقليّ القطعيّ، فإنّه يؤوّل

---

(١) سورة الحجر، الآية ٩.

(٢) سورة القيامة، الآية ١٧.

(٣) الزركشيّ، محمّد، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٢٧.

(٤) المصدر السابق نفسه.

(٥) مجلّة تراثنا، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، السنة الثالثة، العدد٣، ١٤٠٨هـ، ج١٢، ص٥٠.

ويوجّه إلى ما يتواءم من القرآن والعقل، وإن لم يمكن تأويله وتوجيهه، فإنّه يُضرَب به عرض الحائط[1]، ولم يخرج من الشيعة عن هذه الضابطة سوى شرذمة قليلة ممّن سمّوا بالأخباريّين، لا يوجد منهم عدد يعتدّ به.

وقد استدلّ الشيعة على تنزيه القرآن الكريم وصيانته من التحريف بأدلّة تجمع بين العقل والقرآن الكريم نفسه.

قال محمّد تقيّ مصباح اليزديّ: «أجمع المسلمون كلُّهم على عدم الزيادة في القرآن الكريم، بل هو ممّا اتفق عليه كلّ المطّلعين في العالم. إذ لم يطرأ أيُّ حادث أو عامل أدّى إلى احتمال زيادة شيءٍ عليه، ولا يوجد أيُّ شاهد على مثل هذا الاحتمال، ومع ذلك يمكن أن نُبطل افتراض زيادته بدليل عقليّ بالتوضيح التالي:

إذا افترضنا زيادة مطلب تامٍّ في القرآن الكريم، فإنَّ هذا يعني أنّه كان يمكن الاتيان بمثله، ومثل هذا الافتراض لا يتواءم وإعجاز القرآن، وعدم قدرة البشر على الاتيان بمثله، وإذا افترضنا زيادة كلمة أو آية قصيرة عليه أمثال ﴿ مُدْهَآمَّتَانِ ﴾[2] فإنَّه يلزم من ذلك اضطراب نظام الكلام، واختلال سبكه، وخروجه عن صيرورته الأصليّة والمعجزة، وفي هذه الحال يمكن تقليده والإتيان بمثله؛ وذلك لأنَّ النظام والسبك المعجز للعبارات القرآنيّة مرتبط- أيضًا- باختيار الكلمات والحروف، وبعروض التغيير عليها يخرج عن حالته المعجزة.

إذًا، فالدليل نفسه الذي يثبت إعجاز القرآن الكريم هو الذي يثبت صيانته عن الزيادة، كما أنَّه بهذا الدليل نفسه ننفي عروض النقيصة في الكلمات والجمل المؤدِّية إلى خروج الآيات عن حالتها الإعجازيّة، وأمَّا حذف سورة كاملة، أو مطلب كامل، بصورة لا يؤدِّي ذلك إلى خروج سائر الآيات عن حالة الإعجاز، فيحتاج نفيه لدليل آخر»[3].

---

(١) انظر الخوئيّ، أبا القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٢٣٠.

(٢) سورة الرحمن، الآية ٦٤.

(٣) اليزديّ، محمّد تقي، دروس في العقيدة الإسلاميّة، ط٢، المشرق، ١٤٢٨هـ، ص٢٥٧.

وعرض اليزديّ الدليل الآخر بقوله: «فبعد أن أثبتنا أنّ كلّ ما في القرآن المتداول اليوم هو كلام الله، ولم يتعرّض للزيادة، فستكون محتويات آياته حجّة من أقوى الأدلّة والحجج النقليَّة والتعبُّديّة، ومن المفاهيم التي يمكن استفادتها من الآيات القرآنيّة الكريمة أنَّ الله تعالى قد تعهّد بحفظ هذا الكتاب عن أيّ تحريف، خلافًا لسائر الكتب السماويّة، التي وضع مهمَّة حفظها على عاتق الناس. وتُستفاد هذه الفكرة من الآية (٩) من سورة الحجر: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[١]. وتتألّف هذه الآية الشريفة من جملتين، أكَّد في الأولى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ﴾[٢] أنَّ القرآن الكريم نازل من الله تعالى، ولم يتعرّض حين نزوله لأيّ تغيير أو تلاعب. وفي الثانية ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٣] حيث استخدم فيها من جديد أدوات التأكيد، والهيئة التي تدلُّ على الاستمرار، قد أكَّد فيها تعهُّده بحفظ القرآن الكريم عن أيّ تحريف إلى الأبد.

ولكنّ الملاحظ أنَّ هذه الآية وإن دلّت على عدم الزيادة في القرآن، ولكن الاستدلال بها على نفي الزيادة استدلال دوريّ؛ وذلك لأنّ افتراض زيادة شيءٍ على القرآن يشمل زيادة هذه الآية أيضًا، ونفي هذا الافتراض بهذه الآية نفسها غير صحيح. ومن هنا، فإنّنا أبطلنا هذا الافتراض بالدليل الذي يثبت أنَّ القرآن الكريم معجزة، وبعد ذلك، وبالاستفادة من هذه الآية الشريفة، أثبتنا صيانته عن حذف آية أو سورة مستقلّة بالصورة التي لا تؤدّي إلى الاختلال في نظامه وسبكه المعجز، وبذلك تثبت صيانة القرآن الكريم عن التحريف في الزيادة والحذف ببيان مركّب من دليل عقليّ، ودليل نقليٍّ»[٤].

---

(١) سورة الحجر، الآية ٩.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) اليزديّ، محمّد تقي، دروس في العقيدة الإسلاميّة، ص٢٥٨.

موقف أهل السُّنَّة من روايات التحريف

على رغم تأكيد علماء أهل السُّنَّة تنزيه القرآن الكريم عن التحريف، إلاَّ أنّهم واجهوا صعوبة منهجيَّة في التعامل مع بعض روايات التحريف؛ وذلك لكونهم تبنَّوا صحّة كلّ ما ورد في بعض الكتب الحديثيّة، فقد اشتهر بينهم القول بصحّة الكتب الستّة، وأُطلق عليها الصحاح وهي كتب: البخاريّ، ومسلم، والنسائيّ، والترمذيّ، وابن ماجة، وأبي داود، وقد اتّفقوا على صحّة كلّ ما ورد في كتابَي البخاريّ ومسلم اللذين اعتبروهما أصحّ الكتب بعد القرآن الكريم، قال ابن حجر: «روى الشيخان البخاريّ ومسلم في صحيحيهما اللذين هما أصحّ الكتب بعد القرآن بإجماع من يعتدّ به»[1]، ونقل السيوطيّ عن إمام الحرمين قوله: «لو حلف إنسان بطلاق امرأته أنّ ما في الصحيحين ممّا حكما بصحّته من قول النبيّ ألزمتُه الطلاق؛ لإجماع علماء المسلمين على صحّته»[2].

وقد مرّ أنّ هذين الكتابين (صحيح البخاريّ، وصحيح مسلم)، كما غيرهما، قد ابتليا بروايات التحريف.

وبناءً على عدم صحّة رفض تلك الروايات، حاول علماء أهل السُّنَّة توجيهها، بما يتواءم مع تنزيه القرآن الكريم عن التحريف.

توجيه روايات التحريف

من تلك التوجيهات التي عرضها بعض أهل السُّنَّة، وكذا بعض الشيعة ما يأتي:

١- الحمل على التفسير

وُجِّهت بعض الروايات السابقة بأنّ الزيادة الواردة فيها على آيات القرآن المعروفة لم تذكر على أساس أنّها جزء من آيات الكتاب العزيز، بل من قبيل التفسير للآيات،

(١) ابن حجر العسقلاني، أحمد، الصواعق المحرقة، ص٥.

(٢) السيوطيّ، جلال الدين، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق أحمد هاشم، (لا،ط)، بيروت، دار الكتاب العربيّ، (لا،ت)، ج١، ص١٠٤.

ومثالها ما أورد السيوطيّ عن ابن مردويه: «كنّا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ: (يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك [أنّ عليًّا مولى المؤمنين] وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس)»[1]، فإنّهم حملوا فقرة (أنَّ عليًّا مولى المؤمنين) كونها تفسيرًا للآية لا جزءًا منها.

ومن هذا القبيل أيضًا ما أورده العيّاشيّ عن جعفر بن محمّد الصادق: «إنّ في القرآن ما مضى وما هو كائن، كانت فيه أسماء الرجال فألقيت، وإنّما الاسم الواحد منه في وجوهٍ لا تحصى، يعرِف ذلك الوصاة»[2]، فحملوا ذلك على أنّ تلك الأسماء كانت تسجَّل في المصاحف في عصر الرسالة من باب ذكر أسماء من نزلت فيهم الآيات من باب التفسير لها.

٢- الحمل على الدعاء

حمل بعضهم ما أورده السيوطيّ حول مصحف أُبيّ بن كعب من أنّه كان يشتمل على سورتين زائدتين[3]، على أنّ المقصود بهما الدعاء، لا أنّهما جزء من القرآن.

٣- الحمل على الحديث القدسيّ

حمل بعضهم آية الرجم التي ادّعاها عمر[4] على أنّها من الحديث القدسيّ، وليس من القرآن. والحديث القدسيّ هو ما ورد عن الله تعالى، إمّا عبر كتب الأنبياء السابقة، أو عبر أحاديث جبرئيل غير القرآنيّة عن الله تعالى للنبيّ محمّد ﷺ.

٤- الحمل على السُّنّة النبويّة

حمل بعضهم آية الرجم السابقة على كون المراد منها السُّنَّة النبويَّة، لا القرآن الكريم.

---

(١) السيوطيّ، جلال الدين، الدرّ المنثور، ج٢، ص٢٩٨.

(٢) العياشي، محمّد، تفسير العياشي، تحقيق هاشم المحلاّني، ج١، ص١٢.

(٣) انظر ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٥، ص١٣٠.

(٤) انظر البخاريّ، محمّد، صحيح البخاريّ، ج٨، ص٦. ابن عبد البرّ، يوسف، التمهيد، ج٩، ص٧٧.

ولا نريد الخوض في صحّة هذه التوجيهات أو عدمها، لعدم ربط ذلك بموضوع البحث، وإنّما عرضنا ذلك من باب التوضيح؛ لتوجيه روايات التحريف بما يتواءم مع تنزيه القرآن الكريم.

صعوبة التوجيه عند أهل السُّنَّة

لم يقتنع بعض علماء أهل السُّنَّة بما ذكر من توجيهٍ للروايات التي تحدَّثت عن حذف آيات من القرآن، وواجهوا صعوبة في تحديد موقفهم منها، باعتبار صحّة الكتب الواردة فيها، بخلاف الشيعة الذين لم يتبنَّوا، كما ذكرنا، صحّة أيّ كتاب بالكامل ما عدا القرآن الكريم، وبالتالي فإنَّ من السهل عندهم رفض الرواية من أساسها.

أمّا أولئك العلماء من أهل السُّنَّة الرافضين لما ذكر من توجيهٍ للروايات الحاكية عن نقصٍ في آيات القرآن الكريم، فقد اضّطروا إلى القول بأنَّ تلك الآيات التي ورد حذفها قد نسخت تلاوتها.

وبهدف استيعاب بعض الروايات السابقة ذكروا أنّ نسخ التلاوة -الذي أصبح مصطلحًا عندهم- على نوعين:

الأوّل: نسخ التلاوة دون الحكم، بمعنى أنَّ الله تعالى رفع ألفاظ الآية دون حكمها، فبقي الحكم ثابتًا في التشريع، ومثاله آية الرجم التي ذكرها عمر، فإنّ حكم الرجم ما زال ثابتًا في التشريع الإسلاميّ، ولكن الآية كألفاظ رفعت وأزيلت بحسب دعواهم.

الثاني: نسخ التلاوة مع الحكم، بمعنى أنّ المرفوع هو الآية لفظًا وحكمًا، ومثاله ما رووه عن عائشة أنّها قالت: «كان فيما أنزل من القرآن: (عشر رضعات معلومات يحرِّمن)، ثمّ نسخت بـ (خمس معلومات)، فتوفِّي رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وهنّ فيما يقرأ من القرآن»[1].

(١) النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج٤، ص١٦٧.

وقد اعترض الخوئيّ على نسخ التلاوة بقوله: «وغير خفيّ أنّ القول بنسخ التلاوة هو بعينه القول بالتحريف والإسقاط، وبيان ذلك: أنّ نسخ التلاوة هذا إمّا أن يكون قد وقع من رسول الله ﷺ، وإمّا أن يكون ممّن تصدّى للزعامة من بعده، فإنْ أراد القائلون بالنسخ وقوعه من رسول الله ﷺ فهو أمرٌ يحتاج إلى إثبات. وقد اتفق العلماء أجمع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، وقد صرَّح بذلك جماعة في كتب الأصول وغيرها، بل قطع الشافعيّ وأكثر أصحابه، وأكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسُّنَّة المتواترة، وإليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، بل إنّ جماعة ممّن قال بإمكان نسخ الكتاب بالسُّنَّة المتواترة منع وقوعه، وعلى ذلك فكيف تصحُّ نسبة النسخ إلى النبيّ بأخبار هؤلاء الرواة؟! مع أنّ نسبة النسخ إلى النبيّ ﷺ تنافي جملة من الروايات التي تضمّنت أنّ الإسقاط قد وقع بعده. وإن أرادوا أنّ النسخ قد وقع من الذين تصدَّوا للزعامة بعد النبيّ ﷺ فهو عين القول بالتحريف...»[1].

«فصل الخطاب» و«الفرقان» شذوذ عن تنزيه القرآن

بالرغم من التبنّي العامّ عند أهل السُّنَّة والشيعة للاعتقاد بصيانة القرآن الكريم من أيّ زيادة أو نقيصة، وبالرغم من الموقف المتقدِّم من روايات تحريف الكتاب العزيز، إلاّ أنّ المذهبين ابتليا ببعض من شذَّ عن ذلك الإجماع، آخذًا بتلك الروايات، فخرج من بني الشيعة حسين النوريّ الطبرسيّ (ت١٣٢٠ هـ) بكتاب سمَّاه (فصل الخطاب) ملأه بروايات التحريف الموجودة في كتبِ الشيعة والسُّنَّة ليستنتج منها القول بتحريف القرآن، وخرج من بين علماء أهل السُّنَّة محمّد عبد اللطيف، وهو من علماء مصر؛ بكتاب سمَّاه «**الفرقان**» عام ١٩٤٨، وقد حشد فيه روايات تحريف القرآن من مصادر أهل السُّنَّة. وقد وقف علماء المذهبين موقفًا حادًّا من هذين الكاتبين وكتابيهما، فقد أرسل هبة الله الشهرستانيّ إلى مهدي البروجرديّ رسالة تقريظ على

---

(١) الخوئيّ، أبو القاسم، البيان، ص٢٠٥-٢٠٦.

كتابه البرهان قال فيها: «كم أنت شاكر مولاك؛ إذ أولاك بنعمة هذا التأليف المنيف لعصمة المصحف الشريف عن وصمة التحريف، تلك العقيدة الصحيحة التي آنست بها منذ الصغر أيام مكوثي في سامراء ومسقط رأسي، حيث تمركز العلم والدين تحت لواء الإمام الشيرازيّ الكبير فكنت أراها تموج ثائرة على نزيلها المحدِّث النوريّ، بشأن تأليفه كتاب فصل الخطاب، فلا ندخل مجلسًا في الحوزة إلاّ ونسمع الضجّة والعجّة ضدّ الكتاب ومؤلّفه وناشره يسلقونه بألسنة حداد»[1].

وقد أُلِّفت كتب عديدة من علماء الشيعة في الردّ على فصل الخطاب، منها:

١-كشف الارتياب في عدم تحريف الكتاب لمحمود بن أبي القاسم.

٢-حفظ الكتاب الشريف عن شبهة القول بالتحريف لمحمّد حسين الشهرستانيّ.

٣-الحجّة على فصل الخطاب لعبد الرحمن الهيدجيّ.

وكما تقدَّم من موقف الشيعة، وقف علماء أهل السُّنَّة موقفًا حازمًا من كتاب الفرقان، ينقله محمّد المدنيّ بقوله: «وقد ألّف أحد المصريّين في سنة ١٩٤٨م كتابًا أسماه الفرقان، حشاه بكثير من أمثال هذه الروايات السقيمة المدخولة المرفوضة، ناقلاً لها عن الكتب والمصادر عند أهل السُّنَّة، وقد طلب الأزهر من الحكومة مصادرة هذا الكتاب بعد أن بيّن بالدليل والبحث العلميّ أوجه البطلان والفساد فيه، فاستجابت الحكومة لهذا الطلب وصادرت الكتاب، فرفع صاحبه دعوى يطلب فيها تعويضًا، فحكم القضاء الإداريّ في مجلس الدولة برفضها».

ثمّ علّق المدنيّ بكلمة حقّ قال فيها:

«أفيقال: إنّ أهل السُّنَّة ينكرون قداسة القرآن، أو يعتقدون نقص القرآن لرواية رواها فلان أو لكتاب ألّفه فلان؟! فكذلك الشيعة الإماميّة، إنّما هي روايات في بعض كتبهم كالروايات التي في بعض كتبنا»[2].

---

(١) انظر معرفة، صيانة القرآن، ص١١٥، نقلها عن البرهان، ص١٤٢-١٤٤.

(٢) رسالة الثقلين، السنة الثانية، العدد الخامس، ص ٤٨-٤٩. نقلاً عن رسالة الإسلام الصادرة عن دار التقريب، القاهرة، السنة١١، العدد٤٤، (لا.ت)، ص٢٨٢-٢٨٥.

المطلب الرابع: تكفير القائل بالتحريف في ضوء ضابطة التكفير

إنّ خطورة الاعتقاد بتحريف القرآن الكريم تكمن في مدى تأثيره السلبيّ في الاعتقاد برسالة النبيّ محمّد ﷺ الذي يندرج في ضابطة التكفير المتقدِّمة، إلاّ أنّ هذا لا يعني التسرّع بالحكم بالكفر على كلّ من اعتقد بتحريف القرآن، رغم بطلان ذلك الاعتقاد وخطورته؛ وذلك لأنّ التحريف اللفظيّ الذي كان موضع تكفير عيّاض المتقدِّم هو على نحوين: التحريف بالنقيصة والتحريف بالزيادة.

أمّا الاعتقاد بتحريف القرآن الكريم من ناحية نقصانه من بعض الآيات، فهو يجتمع مع الإيمان بأنّ القرآن المتداول كلّه من القرآن الكريم، وبالتالي فإنّ المعتقد بنقصانه لا ينكر كون القرآن هو رسالة النبيّ محمّد ﷺ، ليُحكم عليه بالكفر من هذه الجهة، إنّما هو اعتقد بنقصانه بسبب روايات وردت عن بعض الصحابة أو العلماء الذين لم يؤخذ عنهم إلاّ لموقعهم الإسلاميّ، وهذا سبب للوقوع في شبهة التحريف، وقد مرَّ في ضابطة التكفير أنّ الشبهة هي من ضمن موانع الحكم بالكفر.

أمّا الاعتقاد بتحريف القرآن الكريم من ناحية زيادة بعض الآيات فهو على نوعين:

الأوّل: أن يُعتقد بزيادة آياتٍ في القرآن الكريم بما يخلّ في التمييز بين الآيات الحقيقيّة والآيات الزائدة، بما يؤدِّي إلى عدم وضوح الآيات القرآنيّة الحقيقيّة، وبالتالي إلى عدم الإيمان بأنَّ الكتاب العزيز هو من عند الله تعالى، وهذا لا يتواءم مع الإيمان بكون القرآن هو الرسالة الإلهيّة التي تشكِّل المرجعيّة الدينيّة، إلاّ أنَّ هذا النحو من الاعتقاد لم نجده عند أحدٍ من الزاعمين للتحريف.

الثاني: أن يعتقد بزيادة آيات محدَّدة، مع تمييزها من بقيّة القرآن الكريم، كما هو مفاد الرواية بأنّ ابن مسعود كان يعتقد أنّ سورتي الناس والفلق ليستا من القرآن الكريم(١)، كما أنّ من أمثلة ذلك الاعتقاد بأنّ آية «بسم الله الرحمن

---

(١) انظر ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٥، ص١٣٠.

الرحيم» في غير سورة الفاتحة هي زائدة ليست من القرآن المنزل. ومن الواضح أنّ الاعتقاد بزيادة هذا النحو المحدَّد من الآيات، رغم خطورته، إلاّ أنّه لا يؤثّر في الاعتقاد بالرسالة، وبما أنَّ ذلك ناشئ من شبهة، ولا يستلزم بنفسه عدم الإيمان بالرسالة، فضلاً عن إنكارها، فإنّه لا يندرج في ضابطة التكفير المتقدّمة.

بناءً على ما سبق، صرَّح العديد من العلماء بعدم كفر منكر جزئيّة البسملة، قال ابن نجيم في بيان وجه عدم تكفيره: «وإنّما لم يحكم بكفر منكرها؛ لأنّ إنكار القطعيّ لا يوجب الكفر إلاّ إذا لم يثبت فيه شبهة قويّة، فإن ثبتت فلا، كما في البسملة، فالموجب لتكفير من أنكر القرآن إنكارًا متواترًا كونه قرآنًا، وأمّا البسملة، فلّما تواترت في المصحف ثبتت قرآنيّتها، وبتواتر كونها قرآنًا في الأوائل لم يكفر جاحدها»[1].

ومن الواضح أنّ هذا الكلام لا يختصّ فقط بالمعتقِد بزيادة البسملة؛ لأنّ التعليل المذكور عامّ لا يخصّها.

---

(١) ابن نجيم، زين العابدين، البحر الرائق، ج١، ص٥٤٦.

خلاصة المبحث الثاني

أ- اعتبر بعض العلماء[1] أنَّ من موجبات التكفير الاعتقاد بالتحريف اللفظيّ للقرآن الكريم، سواء فيه الزيادة أو النقيصة.

ب- إنَّ منشأ القول بالتحريف هو روايات موجودة في كتب الشيعة وأهل السُّنَّة، فَهِم منها بعضهم أنَّها تفيد تَعرُّض القرآن للتحريف، إلاّ أنَّ تلك الروايات لم تؤثِّر في عقيدة المذاهب الإسلاميّة في صيانة القرآن الكريم من التحريف اللفظيّ، بشهادة كبار علماء أهل السُّنَّة والشيعة.

ج- واجه علماء الشيعة روايات التحريف بتأويلها أو رفضها، وقد سهَّل مواجهتهم لها أنَّهم لم يتبنّوا الصحّة السنديَّة التامّة لأيّ كتاب غير القرآن الكريم، بخلاف أهل السُّنَّة الذين تبنّوا الصحّة التامّة لبعض كتب الحديث لديهم، والتي منها ما اشتمل على روايات التحريف، ممّا دعاهم إلى توجيهها بما يتواءم مع صيانة القرآن من التحريف، كما فعل الشيعة الأمر نفسه، إلاَّ أنَّ ثلّة من علماء أهل السُّنَّة واجهوا مشكلة في عدم اقتناعهم بتوجيه بعض روايات الكتب الصحيحة لديهم، ممّا أدّى بهم إلى القول بنسخ التلاوة الذي لا يخلو من شائبة.

د- رغم تنزيه مذهبَي أهل السُّنَّة والشيعة للقرآن الكريم عن التحريف، شذَّ عنهما بعض من انتسب إليهما، فصدرت بعض المؤلَّفات[2] التي جمعت روايات التحريف، بهدف تأكيد وقوعه، إلاّ أنّ علماء المذهبين وقفوا موقفًا جازمًا رفضًا ذلك.

هـ- إنَّ القول بتحريف القرآن رغم بطلانه وخطورته، فإنَّه لا يصحّ الحكم بتكفير معتقده بشكل مطلق، إلاّ إذا أدّى ذلك إلى عدم الإيمان أو إنكار الرسالة، وكان القائل بالتحريف ملتفتًا إلى ذلك، كما تقدَّم في ضابطة التكفير.

---

(1) أنظر القاضي، عيّاض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص٣٠٤- ٣٠٥.

(2) أنظر معرفة، محمّد هادي، صيانة القرآن، ص ١١٥.

المبحث الثالث: خَلْق القرآن

من الأمور التي حُكم على معتقدها بالكفر الاعتقاد بخَلْق القرآن، أي أنّه حادث لم يكن موجودًا، ثمّ وُجد، مقابل القول بقِدم القرآن، بمعنى أنّه لم يُسبَق بعدم، فهو موجود منذ الأزل. فقد نقل أبو الحسن الأشعريّ عن أحمد بن حنبل قوله: «من قال: إنّه [أي القرآن] مخلوق، فهو عندنا كافر»(1). وكذا عُرف قوله: «الدار إذا ظهر فيها القول بخلق القرآن، والقدر، وما يجري مجرى ذلك، فهي دار كفر»(2). وكذا نقل الأشعريّ، عن وكيع قوله: «من قال: القرآن مخلوق، فهو مرتدّ يُستتاب، فإن تاب، وإلاّ قُتل»(3). وروى أبو نعيم بسنده عن يحيى بن خلف أنّه قال: «كنت عند مالك بن أنس، ودخل عليه رجل، فقال: يا أبا عبد الله، ما تقول فيمن يقول: القرآن مخلوق؟ فقال مالك: هذا زنديق، اقتلوه»(4). وفي نقلٍ آخر عن البيهقيّ: «عندي كافر، فاقتلوه»(5).

وفي الجهة المقابلة نسب إلى إحدى فرق النجّاريّة أنّهم روَوْا عن رسول الله قوله لأصحابه: «القرآن مخلوق»، وقالوا: من لم يقل: إنّ الرسول قال ذلك بهذه العبارة، فهو كافر»(6).

إنَّ مسألة الاعتقاد بخلق القرآن أو عدم خلقه من المسائل التي أثارت فتنًا عمياء في المجتمع الإسلاميّ، وأُريقت بسببها الدماء، واضُطهد فيها أصحاب الرأي، وازدُري فيها العلماء، ومنهم من ضُرِب وحُبِس كأحمد بن حنبل(7)، ومنهم من مات مكبّلاً بالحديد في سجنه(8). وحُكي أنّ أوّل من قال بِخَلْق القرآن هو الجعد بن درهم

---

(1) الأشعريّ، علي، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية محمود، ط1، القاهرة، دار الأنصار، 1397هـ، ص90.

(2) ابن أبي يعلى، محمّد، طبقات الحنابلة، (لا.ط)، بيروت، دار المعرفة، (لا.ت)، ج2، ص305.

(3) الأشعريّ، علي، الإبانة، ص90. انظر البخاريّ، محمّد، خلق أفعال العباد، ط1، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1984م، ص12.

(4) الأصفهانيّ، أحمد، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (لا.ط)، بيروت، دار الفكر، (لا.ت)، ج6، ص325.

(5) البيهقيّ، أحمد، السنن الكبرى، ج10، ص206.

(6) السمعانيّ، عبد الكريم، الأنساب، ط1، بيروت، دار الجنان، 1988م، ج5، ص285.

(7) العجليّ، أحمد، معرفة الثقات، ط1، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1405هـ، ج1، ص22.

(8) المصدر السابق نفسه. انظر الذهبيّ، محمّد، تاريخ الإسلام، ج16، ص431.

معلِّم مروان بن محمّد، آخر خلفاء بني أميّة، وقد شرحها وأذاعها في الشام، فطلبته السلطة، فهرب ونزل في الكوفة، فتعلّمها منه وتبنّاها الجهم بن صفوان الذي تُنسب إليه الطائفة الجهميّة[1].

وفي زمن هارون الرشيد، وبعدما ظهر أمر المعتزلة، وانتشرت أفكارهم، أعلنوا القول بخلق القرآن، وكان من أهمّ الداعين إلى ذلك بشر المريسي الذي ألّف في خلق القرآن عدّة كتب، إلاّ أنّه توارى عن الأنظار بعدما تناهى إليه تهديد هارون بقتله[2].

ولما حكم المأمون تبنّى عقيدة المعتزلة في خَلْق القرآن، وامتحن القضاة والشهود والمحدِّثين[3]، فكتب إلى نائبه على بغداد إسحاق بن إبراهيم الخزاعيّ بامتحان الناس وإجبارهم على الإقرار بهذه العقيدة[4].

وعُرِف عن المأمون أنّه كان يأمر بالقول بخلق القرآن، وإلاّ فالمصير هو القتل[5].

وجاء بعد المأمون أخوه المعتصم الذي تابع سيرة أخيه في امتحان الناس في خلق القرآن، وحكي أنّه قتل أحمد بن نصر الخزاعيّ بيده؛ لأنّه لم يقل بذلك[6].

وتابع الواثق بعد المعتصم مسيرة أبيه في حمل الناس على القول بخلق القرآن[7]، إلى أنْ حكم المتوكِّل الذي ناصر من يقولون بقدم القرآن، وعدم خَلْقِه، ليقلب صفحة معاناتهم التي دامت ستّة عشر عامًا[8].

وانتقلت المعاناة إلى القائلين بخَلْق القرآن، فقد ذكر الذهبيّ أنّه كان يُنادَى باللعن على من قال بخلق القرآن، فيصيح الناس بلعنه[9]، وقال ابن خلّكان: «كان الزمخشريّ

(١) انظر الذهبيّ، محمّد، تاريخ الإسلام، ج٧، ص٢٣٧. القرشيّ، محمّد باقر، حياة الإمام الرضا، ج٢، ص٢١٩.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) انظر ابن الأثير، علي، الكامل في التاريخ، (لا.ط)، بيروت، دار صادر، ١٩٦٦م، ج٦، ص٤٢٣.

(٤) العجليّ، أحمد، معرفة الثقات، ج١، ص٢٢.

(٥) ابن عساكر، عليّ، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٣، ص٤٤٠.

(٦) الزركليّ، خير الدين، الأعلام، ج٨، ص٦٢.

(٧) الذهبيّ، محمّد، تاريخ الإسلام، ج١٧، ص٦.

(٨) العجليّ، أحمد، معرفة الثقات، ج١، ص٢٢.

(٩) انظر الذهبيّ، محمّد، تذكرة الحفّاظ، (لا.ط)، بيروت، دار إحياء التراث، (لا.ت)، ج٢، ص٧٣٣.

معتزليّ الاعتقاد، وأوّل من صنّف كتاب الكشّاف، كتب استفتاح الخطبة: الحمد لله الذي خلق القرآن، فقيل له: متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس، فغيّره بقوله: الحمد لله الذي جعل القرآن، وجعل عندهم بمعنى خلق»(1).

وحكى ابن حجر أنّ البخاريّ قدِم نيسابور، فأقبل عليه الناس ليسمعوا منه، وفي أحد الأيام سأله رجل عن اللفظ بالقرآن، فقال: أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا، فوقع بذلك خلاف، حتّى قام بعضهم إلى بعض، وتفرَّقوا عنه(2).

وذُكرت مبالغات مِنْ بعض المثبتين لخلق القرآن، من قبيل تكفير من لم يقل: إنّ رسول الله قال: «القرآن مخلوق»(3)، ومِنّ بعض النافين لخلقه، فقد حكي أنّ بعضهم سئل عن معاوية: أمخلوق؟ فأجاب: كان إذا كتب الوحي غير مخلوق، وإذا لم يكتب كان مخلوقًا(4).

ولمعرفة حقيقة مسألة خلق القرآن؛ لتحديد مدى انسجام تكفير القائل بخلْقِه أو قِدَمه مع ضابطة التكفير، نتعرّض للمطالب الآتية.

---

(1) ابن خلّكان، علي، وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عبّاس، (لا،ط)، بيروت، دار الثقافة، (لا،ت)، ج5، ص170.

(2) ابن حجر العسقلاني، أحمد، تغليق التعليق، تحقيق سعيد القزقي، ط1، بيروت، المكتب الإسلاميّ، 1405هـ، ج5، ص431.

(3) السمعانيّ، عبد الكريم، الأنساب، ج5، ص281.

(4) ابن حمدون، التذكرة الحمدونيّة، ج3، ص278.

المطلب الأوّل: تحديد محلّ الاختلاف في خَلْق القرآن

إنَّ الاختلاف الحاصل في كون القرآن مخلوقًا أو قديمًا غير مخلوق يعود إلى كونه كلام الله تعالى، فالاختلاف هو في كون كلام الله عزّ وجلّ حادثًا أو قديمًا، والقرآن الكريم هو مصداق هذا الكلام الإلهيّ المختلف في قدمه وحدوثه، بعد الاتفاق على وصف الله تعالى بالتكلّم لورود ذلك في آيات عديدة منها:

قوله تعالى: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾[4].

وعلى الرغم من غرابة كون الاختلاف هو في ألفاظ القرآن الكريم، أي الحروف والأصوات القرآنيّة، إلاّ أنّ بعض المبالغين، من غير الأشاعرة، قالوا بقدم القرآن المقروء، وقد نُقل عن محمّد عبده في حقّ هؤلاء قوله: «والقائل بقِدم القرآن المقروء أشنع حالاً وأضلّ اعتقادًا من كلّ ملّة جاء القرآن نفسه بتضليلها والدعوة إلى مخالفتها»[5].

ولأجل غرابة هذا القول ما عدنا نجد من يقول به، لكن رغم ذلك، فإنّا نلاحظ التشويش في الأدلّة التي عرضها المعتزلة أو الأشاعرة في تحديد مركز الاختلاف؛ إذ يظهر من بعض الأدلّة أنّها تدور حول القرآن المقروء، لا الكلام الإلهيّ بالمعنى الذي سيأتي.

ولتوضيح هذا الأمر نعرض بعض أدلّة المعتزلة حول خلق القرآن، ثمّ بعد ذلك نعرض مقالة الأشاعرة مع مناقشة كلٍّ منهما.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٣.
(٢) سورة النساء، الآية ١٦٤.
(٣) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.
(٤) سورة الشورى، الآية ٥١.
(٥) انظر السبحانيّ، جعفر، الإلهيّات، ج١، ص٢٠٩.

نماذج من أدلّة المعتزلة على خلق القرآن

استدلَّ المعتزلة على كون القرآن الكريم حادثًا غير مخلوق بالأدلّة الآتية:

١- قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾(١).

وتقريب الاستدلال أنَّ المراد من الذكر هو القرآن الكريم؛ لقوله تعالى مشيرًا إلى القرآن: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ﴾(٢)، وعليه فإنَّ الآية تفيد كون القرآن مُحْدَثًا(٣).

٢- قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾(٤).

وتقريب الاستدلال أنَّ هذه الآية تتحدّى أن يأتي الناس بمثل القرآن الكريم، ولا يصحّ هذا التحدّي إلاّ إذا كان الإتيان بمثله ممكن الوجود، ولو كان قديمًا، لكان الإتيان بمثله محالاً؛ إذ الإتيان بمثل القديم مستحيل في الأمر نفسه، وعليه لا يصحّ التحدّي، مع أنَّ القرآن الكريم تحدّى أن يأتوا بمثله، وهذا يدلّ على أنّه غير قديم(٥).

٣- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(٦).

وتقريب الاستدلال أنّ الفاء في «فيكون» هي للتعقيب من غير تراخ ولا مهلة، وعليه فإنّ الكائن بعد قوله تعالى «كن» هو حادث من دون تراخ ولا مهلة، وهذا يدلّ على أنَّ كلمة «كن» حادثة، وهي من كلام الله تعالى، ممّا يعني أنَّ كلام الله حادث(٧).

والملاحظ في هذه الأدلّة التي عرضها المعتزلة أنّها تدور حول القرآن المقروء، لذا علّق الرازيّ على الاستدلال بالآية الأولى بقوله: «والجواب: أنّ كلّ ذلك يرجع إلى هذه

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢.
(٢) سورة الأنبياء، الآية ٥٠.
(٣) انظر الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، ج٢٤، ص١٢٠.
(٤) سورة يونس، الآية ٣٨.
(٥) انظر الأندلسي، محمّد، تفسير البحر المحيط، ج٥، ص١٥٩.
(٦) سورة يس، الآية ٨٢.
(٧) الزركشيّ، محمّد، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمّد تامر، ط١، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٠م، ج٢، ص١٤.

الألفاظ، ونحن نسلِّم حدوثها، إنّما ندّعي قِدَم أمرٍ آخر وراء هذه الحروف، وليس في الآية دلالة على ذلك»[1].

وقال الجرجانيّ: «(وهذا) الذي قالته المعتزلة (لا ننكره) نحن، بل نقول به، ونسمّيه كلامًا لفظيًّا، ونعترف بحدوثه، وعدم قيامه بذاته تعالى (لكنّا نثبت أمرًا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس)»[2].

بناءً على ما تقدَّم، وبعد إقرار الأشاعرة بكون القرآن المقروء حادثًا، فإنّ الاختلاف في خَلْق القرآن محوره كلام الله، لكن بمعنى آخر غير الكلام اللفظيّ، وهو الذي أطلق عليه الأشاعرة مصطلح الكلام النفسيّ الذي عبَّر عنه ابن رشد بـ «المعنى»، وأفاد أنّه قديم ثابت «من قيام صفة العلم به [أي بالله تعالى]، وصفة القدرة على الاختراع»[3]، مميِّزًا بينه وبين الألفاظ الدالّة عليه كالآيات القرآنيّة، فإنّه اعترف بكونها حادثة[4].

انطلاقًا من هذا حاول ابن رشد التوفيق بين كلامي الأشاعرة والمعتزلة بأنّ كليهما صحيح من وجه، فـ «من نظر إلى اللفظ دون المعنى قال: إنّ القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ، قال: إنّه غير مخلوق، والحقّ هو الجمع بينهما»[5].

ورغم ما تبدو عليه مقالة ابن رشد من بساطة إلاّ أنّها قائمة على مطلب يحتاج إلى بحثٍ دقيق، وهو يدور حول ما أطلق عليه «المعنى» الثابت من قيام صفة العلم الإلهيّ والقدرة على الاختراع، فأوّل الكلام هو في ثبوت هذا النحو من الوجود الذي يبدو أنّه هو نفس ما اشتهر الإصطلاح عليه بالكلام النفسيّ، وهذا ما نبحثه في المطلب الآتي.

---

(١) الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، ج٢٤، ص١٢١.

(٢) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٩٣.

(٣) ابن رشد، أبو الوليد، مناهل الأدلّة في عقائد الملّة، تحقيق محمود قاسم، ط٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٤م، ص ١٦٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦٣.

(٥) المصدر السابق، ص ١٦٤.

المطلب الثاني: الكلام النفسيّ بين الإثبات والنفي

أ- معنى الكلام النفسيّ وأدلّة إثباته

ذكر الأشاعرة أنَّ الجمل الإخباريّة أو الإنشائيّة هي تعبير باللفظ عن شيء كائن في ذهن المتكلِّم يسمّى بالكلام النفسيّ الذي هو الكلام حقيقة، واستشهدوا لذلك بقول الأخطل: إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسانُ على الفؤاد دليلاً[1]

وقد ذكروا له توضيحات عديدة محاولين من خلالها إثبات وجوده، منها:

١- ما ذكره الغزاليّ لإثبات الكلام النفسيّ معتبرًا أنّه المسلك الأقوى: «إنّ من قال لعبده: افعل، صادف عند الأمر طلبًا جازمًا قائمًا بذاته، فأبداه بقوله: افعل، وهو معبَّرُهُ فيه ومدلوله، فهو الكلام الذي ينبغي إثباته»[2]. ثمّ أعطى مثالاً لتقريب هذا الأمر وهو: «أنّ السيِّد المعاتَب من جهة السلطان بسبب ضربه عبده إذا اعتذر باستعصائه، ...فأراد تحقيقه عيانًا، فيأمر عبده، وهو يبغي عصيانه لتمهيد عذره، وليس مريدًا له. ولا وجه لإنكار كونه أمرًا؛ فإنّ العبد فهم منه الأمر، وميَّز بينه وبين الهاذي...فلا وجه لحمل ذلك الطلب على إرادة إيقاع الصيغة»[3] ويستدلّ الغزاليّ بهذا المثال على أنّه يوجد أمرٌ باطنيّ هو غير إرادة الإيقاع هذه، وهو ما يعبَّر عنه بالكلام النفسيّ.

وللغزاليّ تقريب آخر لإثبات الكلام النفسيّ، وهو أنّه قد يريد الأب أن يَطْلُبَ ولده التعلّم قبل أن يخلق الله ذلك الولد، فإذا خُلق ولده، «وخلق الله له علمًا متعلّقًا بما في قلب أبيه من الطلب، صار مأمورًا بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه، ودام وجوده إلى وقت معرفة ولده له»[4]، ويعقِّب الغزاليّ على هذا المثال بأنّه إذا كان

---

(١) انظر التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ج٢، ص١٠٢.

(٢) الغزاليّ، أبو حامد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمّد حسن هيتو، ط٣، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م، ص ١٦٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٥.

(٤) الغزاليّ، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (لا،ط)، بيروت، دار الكتاب العربيّ، (لا،ت)، ج١، ص ١٩٠.

معتدلاً «فليعقل قيام الطلب الذي دلّ عليه قوله عزّ وجلّ ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾[1] بذات الله، ومصير موسى عليه السلام مخاطَبًا به بعد وجوده، إذ خلقت له معرفة بذلك الطلب، وسمع لذلك الكلام القديم[2].

٢- ما نُقِل عن الفضل بن روزبهان أنّه قال في مقام إثبات الكلام النفسيّ: «ليرجع الشخص إلى نفسه، أنّه إذا أراد التكلّم بالكلام، فهل يفهم من ذاته أنّه يزوِّر[3]، ويرتّب معاني، فيعزم على التكلّم بها؟ كما أنّ من أراد الدخول إلى السلطان أو العالم، فإنّه يرتّب في نفسه معاني وأشياء، ويقول في نفسه: سأتكلّم بها. فالمنصف يجد من نفسه هذا البتّة، فهذا هو الكلام النفسيّ»[4].

٣- ما ذكره الجرجانيّ بأنّ المراد من الكلام النفسيّ هو المشتمل على أربع خصائص هي:

٣-١- أنّه غير العبارات؛ إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام.

٣-٢- لا تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ؛ إذ قد يُدلّ عليه بالإشارة والكتابة، كما يُدلّ عليه بالعبارة، والطلب القائم بالنفس.

٣-٣- هو غير العلم؛ إذ قد يخبر الإنسان عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشكّ فيه.

٣-٤- هو غير الإرادة؛ لأنّه قد يأمر الإنسان بما لا يريده، كالمختبر عبده، هل يطيعه أو لا؟[5]

والملاحظ في توضيحهم للكلام النفسيّ أنّهم اعتمدوا على الوجدان الإنسانيّ لينتقلوا من خلاله لإثبات الكلام الإلهيّ النفسيّ والذي وصفه الغزاليّ بأنّه «لا يشبه كلام الخلق، فليس بصوت يحدث من انسلال هواء، أو اصطكاك أجرام، ولا بحرف

(١) سورة طه، الآية ١٢.

(٢) الغزاليّ، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص ١٩٠.

(٣) يزوِّر المعنى: أي يصلحه ويهيّئه ويقدّره (انظر ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج٤، ص٣٣٧).

(٤) المظفّر، محمّد حسن، دلائل الصدق لنهج الحقّ، تحقيق ونشر مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث العربيّ، ط١، قم، ١٤٢٣هـ، ج٢، ص٢٢٥.

(٥) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٩٤.

ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان»[1]. وعليه ذكر الغزاليّ «أنّ القرآن مقروء بالألسنة، مكتوب في المصاحف، محفوظ في القلوب، وأنّه مع ذلك قديم قائم بذات الله تعالى، لا يقبل الانفصال والاختراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق، وأنّ موسى صلّى الله عليه وسلّم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف، كما يرى الأبرار ذات الله تعالى في الآخرة من غير جوهر ولا عرض»[2].

ب- نماذج من الأدلّة على قِدَم القرآن

إضافةً إلى إثبات الكلام النفسيّ من خلال تصويره، طرح الأشاعرة أدلّة قرآنيّة لإثبات قِدَم القرآن، منها:

١- قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾[3].

وتقريب الاستدلال أنّ الله تعالى خصَّ الإنسان بالتخليق لأنّه خلقُه ومصنُوعه، بينما خصّ القرآن بالتعليم؛ لأنّه كلامه[4].

٢- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[5].

وتقريب الاستدلال أنّ القرآن الكريم لو كان حادثًا، لكان مخلوقًا بـ «كن»، لكن يستحيل أن يكون قولُ الله تعالى لشيء ناتجًا من قولٍ؛ لأنّه يوجب قولاً ثانيًا وثالثًا، فيتسلسل، وهو فاسد[6].

٣- قوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ۖ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[7].

وتقريب الاستدلال، بتعبير الأشعريّ،: «جاءت الرواية أنّه يقول: هذا القول، ولا يردّ

(١) الغزاليّ، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) الغزاليّ، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص ١٥٧.

(٣) سورة الرحمن، الآيتان ٢-٣.

(٤) ابن حجر العسقلاني، أحمد، فتح الباري، ج١٢، ص٣٧٩.

(٥) سورة النحل، الآية ٤٠.

(٦) انظر آبادي، محمّد، عون المعبود، ط٢، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥هـ، ج٣، ص٤٦.

(٧) سورة غافر، الآية ١٦.

عليه أحد شيئًا، فيقول: ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[1]، فإذا كان قائلاً مع فناء الأشياء؛ إذ لا إنسان، ولا ملك ولا حيّ، ولا جانَّ، ولا شجر، ولا مدر، فقد صحَّ أنّ كلام الله خارج عن الخَلْق؛ لأنّه يوجد، ولا شيء من المخلوقات موجود»[2].

ج- ملاحظات على أدلّة الكلام النفسيّ

من الواضح أنّ الأدلّة النقليّة لإثبات قدم القرآن لا تخلو من حالين:

الأولى: أن ترجع لإثبات قِدَم القرآن المقروء، وهذا ما لا يقوله الأشاعرة، إضافةً إلى وضوح بطلانه.

الثانية: أن يُراد منها إثبات الكلام النفسيّ، ففي هذه الحال يمكن إيراد بعض الملاحظات التفصيليّة عليها، كردّ الاستدلال الأوّل المتقدِّم بأنّ قول الله تعالى: ﴿عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾[3] لا ينفع في رفض خلق القرآن الكريم؛ إذ المنَّة الأساسيّة في القرآن على الإنسان تكمن في تعليمه القرآن، لا في خلق القرآن نفسه، وكردّ الاستدلال الثاني بآية ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[4]، بأنّها تعبير عن الإرادة الإلهيّة التي هي الأصل في وجود أيّ مخلوق، وهي بذاتها قديمة لا يستلزم وجودها أيّ تسلسل، وكردّ الاستدلال الثالث الذي ذكره الأشعريّ حول ما أورده من أنّ كلام الله بعد النداء يوجد من دون وجود أيٍّ من المخلوقات هو غير صحيح؛ فالكون الماديّ وقتها يكون موجودًا، وهو حادث، فيكون كلام الله تعالى مع وجود الخلق وليس خارجًا عنه.

رغم النقاشات التفصيليّة السابقة، إلاّ أنّ المنهج العلميّ يقتضي بأنّ مسار البحث يجب أنْ لا يدخل في النقاش اللفظيّ في آيات القرآن الكريم، أو الأحاديث الواردة عن

(١) سورة غافر، الآية ١٦.

(٢) الأشعريّ، علي، الإبانة، ص٧٣.

(٣) سورة الرحمن، الآيتان ٢.

(٤) سورة النحل، الآية ٤٠.

النبيّ ﷺ؛ قبل أن يُحسم تصويره بنحو صحيح يقبله العقل، وذلك على القاعدة التي أكّدنا عليها سابقًا بأنّه لا يمكن القبول بدلالة أيّ نصٍّ يرفضها العقل القطعيّ، ويحكم باستحالتها.

وعليه، فهل يمكن طرح تصوُّر يقبله العقل بوجود كلام نفسيّ هو غير العلم والإرادة، كما تقدّم عن الجرجانيّ؟ إنّ النقاش يكمن في هذه النقطة، والتي إنْ لم تحسم بالإيجاب، وبقي الكلام النفسيّ غير ممكن التصوَّر على مستوى العقل، فإنّ الدور لا يأتي إلى النصوص الدينيّة لإثباته.

وفي هذا الإطار طرحت ملاحظات على أصل وجود كلام نفسيّ، هو غير العلم والإرادة، منها ما فنّد كلام الجرجانيّ بالنحو الآتي:

١- قال الجرجانيّ: «الكلام النفسي.. هو غير العلم، إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشكّ فيه»[1].

نلاحظ في هذا الكلام أنّنا لا نجد ما يمثّل خلفيّة للجملة الخبريَّة سوى العلم، حتّى في حال العلم بالخلاف، فضلاً عن الشكّ في الخبر؛ وذلك لأنّ العلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق، فالتصوّر هو عبارة عن الصورة التي تحصل في ذهن الإنسان، والتي قد تكون صورة لشيء مفرد كصورة الكتاب، وقد تكون هي نسبة المحمول إلى الموضوع نفسها، كنسبة القيام إلى زيد في قولك: زيد قائم. أمّا التصديق فهو عبارة عن تصوّر نسبة بين شيئين مع تصديق النفس لتلك النسبة، كأن تتصوّر نسبة القيام إلى زيد، وتصدِّق بأنّه قائم.

بناءً على ما تقدّم فإنّ المُخبر، سواء كان عالمًا بالنسبة أو بخلافها أو شاكًّا بها، فإنّه يتصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينها، ثمّ يخبر، وبالتالي فإنّ التصوّر حاصل في ذهنه، والتصوّر هو قسم من قسمَي العلم. نعم الذي لا يحصل في نفس المُخبِر العالم بالخلاف أو الشاكّ بالخبر هو التصديق بنسبة المحمول إلى الموضوع، أمّا

(١) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٩٤.

التصوّر فهو حاصل على كلّ حال، لذا فإنَّ نفي كون ما حصل في النفس علمًا، وادّعاء أنّه شيء آخر هو غير صحيح، إنّما الحاصل في النفس هو قسم من قسمَي العلم، ولعلّ منشأ الاشتباه الذي حصل في كلام الجرجانيّ هو حصر تفسير العلم بالتصديق، وهو غير صحيح[1].

٢- قال الجرجانيّ: «إنّ المعنى النفسيّ الذي هو الأمر (غير الإرادة؛ لأنّه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده، هل يطيعه أم لا؟»[2].

علَّق جعفر السبحانيّ على كلام الجرجانيّ بالآتي: «إنّ الأوامر الاختباريّة على قسمين:

قسم تتعلّق الإرادة فيه بالمقدِّمة نفسها، ولا تتعلّق بالفعل نفسه، كما في أمره سبحانه الخليل عليه السلام بذبح إسماعيل عليه السلام، ولأجل ذلك لمّا أتى الخليل عليه السلام بالمقدّمات نودي ﴿أَن يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ۝١٠٤ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾[3].

وقسم تتعلّق الإرادة فيه بالمقدّمة وذيلها، غاية الأمر أنّ الداعي إلى الأمر مصلحة مترتّبة على القيام بالفعل نفسه، لا على ذات الفعل، كما إذا أمر الأميرُ أحدَ وزرائه في الملأ العامّ بإحضار الماء؛ لتفهيم الحاضرين بأنّه مطيع غير متمرّد. وفي هذه الحالة - كالحالة السابقة- لا يخلو المقام من إرادة، غاية الأمر أنّ القسم الأوّل تتعلّق الإرادة فيه بالمقدّمة فقط، وهنا بالمقدّمة مع ذيلها. فما صحّ قولُهم إنّه لا توجد الإرادةُ في الأوامر الإختباريّة»[4].

والخلاصة أنّه لم يثبت أمر قائم بالنفس غير العلم والإرادة لنسمّيه بالكلام النفسيّ.

---

(١) انظر السبحانيّ، جعفر، الإلهيّات، ط٢، بيروت، الدار الإسلاميّة، ١٩٨٩م، ج١، ص١٩٩.

(٢) الجرجانيّ، علي، شرح المواقف، ج٨، ص٩٤.

(٣) سورة الصافات، الآيتان ١٠٤-١٠٥.

(٤) أنظر السبحانيّ، جعفر، الإلهيّات، ج١، ص٢٠٠.

المطلب الثالث: تكفير القائل بخَلْق القرآن أو قِدَمه في ضوء ضابطة التكفير

لاحظنا ممّا تقدَّم أنّ تكفير القائل بحدوث القرآن أو قِدَمه لم يكن بناءً على آية قرآنيّة نصَّت على التكفير، ولا حديث نبويّ كذلك، كما أنّه من الواضح عدم صحّة التكفير بناءً على مخالفة الأدلّة التي أنتجت عقيدة خلْق القرآن أو قِدَمه، فهذه أمور اجتهاديّة، لها نظائر كثيرة في بقيّة المسائل الدينيّة التي تُناقَش تحت سقف الإسلام، ولا تستدعي الخروج عنه بمجرَّد المخالفة.

بناءً على ما سلف، لا بدَّ من البحث في مكمن التكفير عند الفريقين المكفِّرَيْن، والذي لا بدَّ أن يُلاحَظ فيه أنَّ الاعتقاد بخَلْق القرآن أو قِدمِه يلزمه ما يخدش بالتوحيد، أو برسالة النبيّ محمّد ﷺ في ضوء ضابطة التكفير السابقة.

خلفيّة تكفير المعتقد بخَلْق القرآن أو قِدَمه

إنّ تكفير المعتقِد بكون القرآن حادثًا مخلوقًا ينطلق من كون الاعتقاد بحدوث القرآن يؤدّي إلى الاعتقاد بحدوث الله تعالى؛ وذلك لأنّ القرآن هو كلام الله، فهو صفة من صفاته، فإذا كانت الصفة حادثة، فالموصوف بها يكون حادثًا.

أمّا تكفير المعتقد بكون القرآن قديمًا فإنَّه ينْطَلِقُ من كون هذا الاعتقاد يؤدّي إلى الشرك بالله تعالى؛ باعتبار معناه تعدّد القدماء، فبحسب هذا الاعتقاد يكون الله قديمًا والقرآن كذلك، وهذا يخلّ بعقيدة التوحيد.

مناقشة المكفِّرين بخَلْق القرآن وقِدَمه في ضوء ضابطة التكفير

إنّ تكفير القائل بخَلْق القرآن أو قِدَمه هو خارج عن ضابطة التكفير المتقدِّمة؛ وذلك لأنَّ من يعتقد بحدوث القرآن الكريم، بل مطلق الكلام الإلهيّ، فإنّه يعتقد أنّ كلام الله هو من الصفات الفعليّة، كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، فكما أنّ هذه الصفات لم تكن ثمّ كانت، من دون أن يؤثّر حدوثها في الاعتقاد بحدوث الله تعالى، فكذلك التكلّم

هو صفة حادثة عند الله عزّ وجلّ، لا يستدعي الاعتقاد بحدوثها اعتقادًا بحدوثه تعالى.

بناءً على ما تقدّم، وعلى فرض كون العقيدة الصحيحة هي قدم الكلام الإلهيّ، وكون الملازمة بين الاعتقاد بحدوث كلام الله وحدوثه تعالى صحيحة، إلاّ أنَّ المعتقد بخَلْق كلامه وحدوثه غير ملتفت إلى هذه الملازمة، وبالتالي لا يصحّ الحكم بكفره، بناءً على ما تقدّم من ضابطة التكفير، لا سيّما أنّ هذه القضيّة هي ليست من ضروريّات الدين، بحسب ما تقدّم من توضيح لهذا المصطلح. وكذا الحال في تكفير القائل بقِدم القرآن الكريم أو كلام الله تعالى، فإنّه قال بذلك باعتبار كون الكلام من صفات الله الذاتيّة، وحالها في كونها تؤدّي إلى الاعتقاد بتعدّد القدماء حال بقيّة الصفات الذاتيّة، كالحياة والعلم والقدرة التي اعتقد الأشاعرة بكونها صفات ذاتيّة قديمة ليست عين ذاته تعالى، بما يؤدّي بالدّقة إلى تعدّد القدماء، من دون أن يستوجب ذلك الحكم بتكفير الأشاعرة، لعدم استلزامها الشرك عندهم، فضلاً عن عدم التفاتهم إلى كون معتقدهم يؤدّي إلى الشرك.

خلاصة المبحث الثالث

أ- من المعتقدات التي حُكم بتكفير القائل بها الاعتقاد بخَلْق القرآن، وكذا الاعتقاد بقِدَم القرآن، وقد أثار هذا التكفير فتنة عمياء في تاريخ المسلمين.

ب- رغم أنّ بعض المبالِغين قالوا بقِدَم القرآن المقروء[1]، إلاّ أنّ الأشاعرة نفوا ذلك، وأصرّوا على قِدَم كلام الله الذي تعبِّر عنه الألفاظ وغيرها، وسمّوه بالكلام النفسيّ الذي ميَّزوه من العلم والإرادة[2]، واستدلّوا على وجوده بالوجدان، وبأدلّة نقليّة[3] لم تَخْلُ من خلط بين دلالتها على قِدَم الكلام النفسيّ، ودلالتها على قِدَم القرآن المقروء، إلاّ أنّ المنكرين للكلام النفسيّ أشكلوا بعدم صحّة تعقّله، وبالتالي لا يصل الدور إلى النقاش في الأدلّة النقليّة.

ج- إنّ خلفيّة تكفير المعتقِد بخَلْق القرآن هي أنّ اعتقاده يلازم الاعتقاد بحدوث الله تعالى، وإنّ خلفيّة تكفير المعتقِد بقِدَم القرآن هي أنّ اعتقاده يلازم الاعتقاد بتعدّد القدماء، لكنَّ ضابطة التكفير المتقدِّمة تمنع من الحكم بالكفر إلاّ إذا التفت المعتقِد إلى اللازم الباطل الذي يؤدّي إلى الكفر، ومن الواضح، على فرض صحّة وجود ذلك اللازم أنّ القائلين بقِدَم القرآن أو خلقه لا يلتفتون إلى تلك الملازمة المفروضة.

---

(١) أنظر السُّبحانيّ، جعفر، الإلهيّات، ج١، ص ٢٠٩.

(٢) أنظر الجرجانيّ، عليّ، شرح المواقف، ج٨، ص ٩٣.

(٣) أنظر سورة الرحمن، الآيتان ٢-٣. سورة النحل، الآية ٤٠. سورة غافر، الآية ١٦.

المبحث الرابع: قِدَم العالم

من الأمور التي حُكم على المعتقد بها بالكفر قِدَم العالم.

قال القاضي عيّاض: «نقطع على[1] كفر من قال بقِدَم العالم، أو بقائه، أو شكّ في ذلك»[2].

ونقل النوويّ عن المتولّي قوله: «من اعتقد قِدَم العالم، أو حدوث الصانع...كان كافرًا»[3].

وقال منصور البهوتي: «...(أو اعتقد قِدَم العالم)، وهو ما سوى الله، (أو) اعتقد (حدوث الصانع) جلّ وعلا، فهو كافر؛ لتكذيبه للكتاب والسُّنَّة، وإجماع الأمّة»[4].

وقال علي القاري: «إنّ العالم حادث بمعنى محدَث، وُجِد بعد العدم، وهو محتاج إلى محدِث موصوف بالقِدَم، وذلك المحدِث موجِدُ الموجود هو سبحانه، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[5]، وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[6]، فمن قال بقِدَم العالم، فهو كافر»[7].

إنّ مسألة قِدَم العالم أو حدوثه من المسائل المعقَّدة التي قال عنها صدر الدين الشيرازيّ: «تحيّرت فيها أفهام الفحول، وتبلّدت عن إدراكها أذواق العقول؛ لغاية غموضها، وصعوبة سلوكها، ودقّة طريقها، وكثرة أشواك الشكوك في سبيلها، وترادف العُقَد والإشكالات على دليلها»[8].

---

(١) هكذا وردت في المصدر، والصحيح «بكفر».

(٢) القاضي، عيّاض، الشفا، ج٢، ص٢٨٣.

(٣) النوويّ، مُحيي الدين، روضة الطالبين، ج٧، ص٢٨٤.

(٤) البهوتي، منصور، كشّاف القناع، ج٦، ص٢١٥.

(٥) سورة الرعد، الآية ١٦.

(٦) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

(٧) القاري، علي، شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان، تحقيق مروان الشعار، ط١، بيروت، دار النقاش، ١٩٩٧م، ص٤٣.

(٨) الشيرازيّ، صدر الدين، رسالة في الحدوث، تحقيق حسين موسويّان، ط١، طهران، بنياد حكمة إسلامي صدرا، ١٣٧٨ هـ.ش، ص٨.

وعن نشأة هذا المعتقد قيل: إنَّ القول بقِدَم العالم إنّما نشأ بعد الفيلسوف أرسطاطاليس[1]، أمّا في المجتمع الإسلاميّ، فقد نُسب هذا المعتقد إلى جملة من الفلاسفة كالفارابيّ وابن سينا[2].

قال الغزاليّ: «اختلف الفلاسفة في قِدَم العالم، فالذي استقرّ عليه رأي جماهيرهم المتقدِّمين والمتأخّرين، القول بقِدَمه، وأنّه لم يزل موجودًا مع الله، ومعلولاً له، ومساوقًا له، غير متأخِّر عنه، مساوقة المعلول للعلّة، ومساوقة النور للشمس، وأنّ تقدّم البارئ عليه، كتقدّم العلّة على المعلول، وهو تقدّم بالذات والرتبة، لا بالزمان»[3].

وبما أنَّ هدفنا من هذا البحث هو تحديد مدى صحّة الحكم بتكفير المعتقد بقِدَم العالم بناءً على الضابطة المتقدِّمة، فلا بدّ من تحديد معنى قِدَم العالم، وخلفيّة هذا الاعتقاد، ثمّ النظر في صحّة تكفير المعتقد به. وهذا ما نتعرّض له في المطالب الآتية.

---

(١) الشيرازيّ، صدر الدين، رسالة في الحدوث، ص١٥. أشار الجلال الدواني إلى الخلاف حول رأي أفلاطون، فقال: «ونُقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم، فقيل: إنّ مراده الحدوث الذاتيّ، وقد رأيت أنا كتابًا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميّين، قد نُسخ قبل هذا التاريخ – يشير إلى تاريخ زمنه- بأربعمائة سنة، ذكر فيه – نقلاً عن أرسطاطاليس- أنّ الفلاسفة كلّهم اتّفقوا على قِدَم العالم إلاّ رجلاً واحداً منهم، وقال مصنّف ذلك الكتاب: إنّ مراد أرسطو من ذلك الرجل، أفلاطون، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتيّ كما لا يخفى» (أنظر: الغزاليّ، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط٦، القاهرة، دار المعارف، (لا،ت)، ص ٨٨، الهامش (١) من كلام المحقّق).

(٢) الشيرازي، صدر الدين، رسالة في الحدوث، ص١٣.

(٣) الغزاليّ، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ص ٨٨.

المطلب الأوّل: معنى قِدَم العالم

يُلاحظ المتتبِّع لكلمات النافين لقِدَم العالم، أو المثبتين له، أنّها لا تنصبّ على تفسير واحد لهذا المصطلح، ممّا يدعو إلى ابتداء البحث بتحديد معناه.

أ- معنى العالَم

يُطلق العرف مصطلحَ العالم على الكون الموجود بكلٍّ ما فيه، وقد يصنّفون الموجودات بأصناف يضيفون إليها كلمة عالم، فيقولون: عالم الحيوان، عالم النبات، عالم الجماد...الخ. وبما أنّ مسألة قِدَم العالم هي من المسائل الفلسفيّة، فلا بدَّ من تحديد المعنى الفلسفيّ للعالم، وفي هذا الإطار طرح جملة من الفلاسفة وجود ثلاثة عوالم هي:

١- عالم الطبيعة، ويسمّى عالم المادّة، وهو هذا العالَم المشهود من أرض وسماء، وما فيهما من كائنات.

٢- عالم المثال: وهو عالم مجرَّد عن المادة، إلاّ أنّه ليس مجرّدًا عن آثارها من الأبعاد الثلاثة، والأشكال، والأوضاع، ففي هذا العالم تكون صور الأشياء كالأشباح، بنظام يشبه نظامها في عالَم المادّة.

٣- العالَم المجرّد، ويسمًّى عالَم العقل، وهو العالم المجرَّد عن المادّة وآثارها، فهو ليس ماديًّا، ولا تلحقه آثار المادّة.

قال محمّد حسين الطباطبائيّ: «إنّ العوالم ثلاثة: عالم الطبيعة، وهو العالم الدنيويّ الذي نعيش فيه، والأشياء الموجودة فيها صور ماديّة تجري على نظام الحركة والسكون والتغيّر والتبدّل. وثانيها: عالَم المثال، وهو فوق عالَم الطبيعة وجودًا، وفيه صور الأشياء بلا مادّة منها... وله مقام العلّية ونسبة السببيّة لحوادث الطبيعة، وثالثها: عالَم العقل، وهو فوق عالَم المثال وجودًا، وفيه حقائق الأشياء وكلّياتها من غير مادّة طبيعيّة، ولا صورة، وله نسبة السببيّة لما في عالم المثال»[1].

---

(١) الطباطبائيّ، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج١١، ص٢٧١.

بعد وضوح التقسيم السابق للعوالم، لا بدّ من تحديد معنى العالم القديم بنظر المعتقدين به، وفي هذا الموضوع أفاد جملة من الفلاسفة أنّ القديم من العالم هو شيئان:

الأوّل: كلّيات العناصر التي تتشكّل منها الأشياء، وقد كان الفلاسفة المتقدّمون قبل تطوّر العلم الحديث يعتقدون أنّ العناصر أربعة، هي: الماء والهواء والنار والتراب، وعليه كانوا يقولون بأنّ جزئيّات العناصر حادثة، بمعنى أنّ هذا الماء، وهذا التراب، وهذا الهواء حادث، إلاّ أنّ كلّياتها قديمة، فالماء الكلّي الذي يمكن انطباقه على هذا الماء، وذاك الماء هو قديم، بينما هذا الماء الخارجيّ حادث.

الثاني: الأفلاك، فهي وإن كانت جزئيّة، إلاّ أنّها قديمة[1].

وقد نُسب إلى أفلاطون أنّ النفوس الناطقة الإنسانيّة قديمة، إلاّ أنّ صدر الدين الشيرازيّ شكّك في هذه النسبة[2]، معلنًا رفضه الجازم للقول بقِدَم العالم بالمعنى الذي مرّ[3]؛ وذلك لما ثبت في مبانيه من أنّ كلّ شيء في العالم، حتّى الفلكيّات، هو في حالة فناء وحدوث على الدوام، ولذا فليس هنالك قديم في العالم، أمّا الكلّيّات فهي اعتباريّة، لا حقيقيّة، ليتمّ الكلام عن حدوثها أو قِدَمها[4].

يبقى الكلام في قِدَم أو حدوث العالم المجرَّد الذي قد يُفهم من نظريّة دوام الفيض قِدَم المرتبة الأولى منه على ما سيتبيّن لاحقًا.

ب- معنى القِدَم

القِدَم مقابل الحدوث، ولهذين المصطلَحين إطلاق عرفيّ، وآخر فلسفيّ، أمّا العرفيّ فإنّ عامّة الناس يستعملون الحادث بمعنى الجديد، ويطلقون القديم على ما يكون أسبق تاريخًا منه.

---

(١) انظر المطهّري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبّار الرفاعيّ، ط١، طهران، البعثة، ١٤١٤هـ، ج٤، ص٨٣-٨٤.

(٢) انظر الشيرازيّ، صدر الدين، رسالة في الحدوث، ص١٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٤-١٥.

(٤) انظر المطهّري، مرتضى، شرح المنظومة، ج٤، ص٨٤.

أمّا في الاصطلاح الفلسفيّ، فقِدَم الشيء يعني أنّ وجوده لم يُسبق بالعدم، مقابل حدوث الشيء الذي يعني أنَّ وجوده تحقّق بعد العدم[1]. وقد يُطلق الحدوث على معنى آخر، يتّضح فيما يأتي.

القِدَم الزمانيّ والذاتيّ

قسّم الفلاسفة كلاًّ من القِدَم والحدوث إلى قسمين: قِدَم وحدوث زمانيّين، وقِدَم وحدوث ذاتيّين.

وأرادوا من الحدوث الزمانيّ أن يكون الشيء مسبوقًا بالعدم في زمان سابق، ومثاله اليوم الحاليّ؛ فإنّه حادث زمانًا؛ لمسبوقيّته بالعدم في اليوم السابق، ويقابله القِدَم الزمانيّ، وهو الذي لا يكون مسبوقًا بالعدم في زمان سابق.

وأرادوا من الحدوث الذاتيّ أن يكون الشيء مسبوقًا بالعدم في ذاته، بمعنى حاجته في ذاته إلى علّة موجِدة له، ومثاله كلّ الموجودات الممكنة؛ لأنّ الممكن هو الذي تستوي نسبته إلى الوجود والعدم، فهو لا يمكن أن يوجد إلاّ بعد تعلّق علّة به تُخرِجه من نسبة الاستواء إلى الوجود، فيطلق عليه بأنّه حادث ذاتًا، مقابل القديم ذاتًا، وهو الذي لم يُسبَق بالعدم في حدِّ ذاته؛ لعدم حاجته إلى علّة توجده؛ لكون الوجود ضروريًّا له، لا ينفكّ عنه، وهو المصطلح عليه بواجب الوجود[2].

بناءً على ما تقدَّم من توضيحٍ لمصطلح القِدَم، لا بدّ من التأكيد على أنّ الفلاسفة المسلمين القائلين بقِدَم العالم، على اختلافهم في تحديد معناه، لم يقصدوا من قِدَمه القِدَم الذاتيّ، بل أرادوا القِدَم الزمانيّ الذي يجتمع مع الحدوث الذاتيّ، وعليه فمصطلحا القِدم والحدوث ليس بينهما تقابل بالمعنى التامّ، كما نبّه على ذلك ابن رشد[3]؛ إذ قد يكون الحادثُ من جهة قديمًا من جهة أخرى.

---

(١) انظر المطهريّ، مرتضى، شرح المنظومة، ج٤، ص٩-١٣.

(٢) انظر الطباطبائيّ، محمّد حسين، نهاية الحكمة، (لا،ط)، قم، الزهراء، ١٤٠٥هـ، ج٢، ص١٨٤-١٨٧.

(٣) ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمّد عمارة، ط٢، القاهرة، دار المعارف، (لا،ط)، ص ٤٢.

ويؤكّد صدر الدين الشيرازي وجود من يؤمن باجتماع الحدوث الذاتيّ والقِدَم الزمانيّ للعالم بقوله: «ومنهم وإن كان ممَّن التزم دين الإسلام، لكنّه يعتقد قِدَم العالم، ويظنّ أنّ ما ورد في الشريعة والقرآن، واتّفق عليه أهل الأديان في باب حدوث العالم، إنّما المراد منه مجرَّد الحدوث الذاتيّ، والافتقار إلى الصانع»[1].

(١) الشيرازيّ، صدر الدين، رسالة في الحدوث، ص١٦.

المطلب الثاني: خلفيّة الاعتقاد بقِدَم العالم ورفضه

خلفيّة الاعتقاد بقِدَم العالم

إنَّ الاعتقاد بقِدَم العالم لا بد أنَّ يعبر مسارين، الأوّل: إمكان قِدَم العالم، والثاني: وقوعه، وهذا ما نبيّنه في ما يأتي:

أ- قِدَم العالم في دائرة الإمكان

طرح بعض الفلاسفة إمكانيّة أن يجتمع القِدَم الزمانيّ مع الحدوث الذاتيّ في شيء واحد، بأن يكون هذا الشيء ممكنًا في ذاته يحتاج إلى ما يُخرجه من نسبة الاستواء إلى الوجود حتّى يوجد، إلاّ أنّه في الوقت نفسه يكون قديمًا زمانًا، لم يُسبَق بعدم في زمان سابق.

وقد ارتبطت هذه الفكرة ببحثٍ آخر يدور حول السرّ في حاجة المُمكن إلى علّة، والذي ينحصر بأحد أمرين: الحدوث أو الإمكان.

قال بعض الفلاسفة خلافًا لأكثر علماء الكلام: إنّ سرّ الحاجة هو الإمكان لا الحدوث، فكونه تستوي نسبته إلى الوجود والعدم، يعني فقره الذاتيّ، وعدم استقلاله بنفسه، أي إنّ حاجته إلى العلّة ذاتيّة تنبع من فقره وإمكانه، وهذا الأمر لا يمنع من كونه قديمًا زمانيًا، غير مسبوقٍ بعدم في زمن سابق[1]، وعليه قالوا: إنّ الحادث الذاتيّ يمكن أن يكون قديمًا زمانيًا.

ب- قِدَم العالم في دائرة الوقوع

إضافةً إلى إثباتهم إمكانيّة قِدَم الحادث الزمانيّ، طرح بعض الفلاسفة فعليّة وقوعه انطلاقًا من أدلّة عديدة، منها دليلان:

الدليل الأوّل: قالوا: يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقًا؛ لأنّا إذا فرضنا القديم من دون صدور العالَم عنه؛ فإنّ عدم صدوره إنّما هو لعدم وجود مرجِّح، بل كان وجود العالم ممكنًا إمكانًا صرفًا، فإذا حدث بعد ذلك، فإنّ حدوثه لا يخلو من أمرين:

---

(١) انظر الطباطبائيّ، محمّد حسين، بداية الحكمة، ص٥١-٥٣.

إمّا تجدُّد مرجِّح، أو عدم تجدّده، فإن لم يتجدّد مرجِّح، فإنّ العالم يبقى على الإمكان الصرف، كما كان قبل ذلك، وإنْ تجدّد مرجِّح، فمن مُحدِث ذلك المرجِّح؟ ولِمَ حدَثَ الآن، ولم يحدث من قبل؟

لا يمكن أن يكون الجواب هو عجز القديم عن الإحداث، وهذا واضح، كما لا يمكن أن يكون الجواب هو استحالة الإحداث؛ فإنّ ذلك يؤدّي إلى انقلاب القديم من العجز إلى القدرة، والعالَم من الاستحالة إلى الحدوث، وكلاهما محال، كما لا يمكن أن يقال: لم يكن قبله غرض ثمّ تجدَّد غرض، ولا يمكن أن يُحال على فقد آلة، ثمّ على وجودها، بل أقرب ما يُتخيَّل أن يقال: لمْ يُرِد القديمُ وجود العالَم قبل ذلك؛ لأنّه يلزم منه أن يكون وجوده لصيرورة القديم مريدًا لذلك بعد أنْ لم يكن مريدًا، فتكون الإرادة حادثة، وحدوثها في ذات القديم محال؛ لأنّه ليس محلاًّ للحوادث.

وإن صرفنا النظر عن محلّ حدوثه، فالإشكال قائم في أصل حدوثه، وإنّه من أين حدث، ولِمَ حدث الآن ولم يحدث قبله؟!

أحدث الآن لا من جهة الله؟ فإنْ جاز حادثٌ غير محدَث، فليكن العالم حادثًا لا صانع له، وإلاّ فأيّ فرق بين حادث وحادث؟! وإن حدث بإحداث الله، فلِمَ حدث الآن، ولم يحدث قبلُ؟! ألِعَدَم آلة، أو قدرة، أو غرض، أو طبيعة، فلِمَ تبدّل ذلك بالوجود؟! عاد الإشكال بعينه، فلِمَ حدث الآن ولم يحدث من قبل؟! ألِعَدَم الإرادة، فتفتقر الإرادة إلى إرادة، فيتسلسل إلى غير نهاية.

ولمَّا كان العالم موجودًا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة[1].

الدليل الثاني: إنَّ قدرة الله تعالى التي هي مبدأ إيجاده ما سواه، هي عين ذاته عزّ وجلّ، وبما أنّ القدرة هي مبدأ الإيجاد، فيكون هذا المبدأ قديمًا، ولازم ذلك دوام فيضه واستمرار عطيّته بدون انقطاع، فالعطاء والفيض قديم بقِدمه، وهذا يعني أنّ هناك حادثًا بذاته هو قديم زمانيٌّ[2].

---

(١) أنظر الغزاليّ، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ص ٩٠-٩١ (بتصرّف).

(٢) انظر الطباطبائيّ، محمّد حسين، نهاية الحكمة، ج٢، ص٤٠٤-٤٠٥. المطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ج٤، ص٨٣.

ردّ الغزاليّ على نظريّة قِدَم العالم

عرض الغزاليّ الدليل الأوّل السابق لقِدَم العالم في كتابه تهافت الفلاسفة معتبرًا إياه أخيل أدلّة الفلاسفة[1]، ثمّ اعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: لماذا يُنكر القول بأنّ العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجد فيه، وأن يستمرَّ العدم إلى الغاية التي استمرَّ إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأنّ الوجود قبله لم يكن مرادًا فلم يحدث لذلك، وأنّه، في وقته الذي حدث فيه، مرادٌ بالإرادة القديمة، فحدث لذلك، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له؟!

فإنْ قيل: هذا محال بيِّن الإحالة؛ لأنّ الحادث موجَب ومسبَّب، وكما يستحيل وجود حادث بغير سبب وموجِب، فإنّه يستحيل وجود موجِب قد تمَّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه، حتى لم يبقَ شيء منتظر ألبتّة، فوجود الموجَب عند تحقّق الموجِب بتمام شروطه ضروريّ، وتأخّره محال. فقبل وجود العالَم كان المُريد موجودًا، والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة، ولم يتجدَّد مريد، ولم تتجدَّد إرادة، ولا تجدّد للإرادة نسبة لم تكن، فكيف حدث المراد، وما المانع من حدوثه قبل ذلك؟! وحال الحدوث لم يتميّز عن الحال السابق في شيء من الأشياء، وأمر من الأمور، وحال من الأحوال، ونسبة من النسب، بل الأمور كما كانت بعينها، ولم يوجد المراد، ما هذا إلاّ غاية الاستحالة[2].

ثمّ ذكر الغزاليّ أنّ هذه الاستحالة غير مقتصرة على الموجَب والموجِب الضروريّ الذاتيّ، بل هي أعمّ منه ومن العرفيّ والوضعيّ، وأعطى مثالين لكلٍّ منهما.

أمّا مثال الوضعيّ، فلو أنّ الرجل تلفّظ بطلاق زوجته، ولم تحصل البينونة في الحال، فإنّه لا يتصوّر أن تحصل بعده؛ لأنّ اللفظ جُعل علةً للحكم بالوضع والاصطلاح، وعليه،

---

(١) الغزاليّ، أبوحامد، تهافت الفلاسفة، ص٩٦.

(٢) المصدر السابق نفسه (بتصرّف).

فلا يعقل تأخّر المعلول، إلاّ أن يعلّق الطلاق بمجيء الغدّ، أو بدخول الدار، فلا يقع في الحال، ولكن يقع عند مجيء الغدّ، وعند دخول الدار. ولو أريد أن يؤخَّر الموجَب عن اللفظ من دون تعليقٍ بحصول ما ليس بحاصل، فإنّه لا يُعقل، فإذا لم يُمْكنًا وضع هذا، ولم نعقله، فكيف نعقله في الإيجابيّات الذاتيّة العقليّة الضروريّة؟

أمّا مثال العرفيّ، فما يحصل بمقصدنا لا يتأخَّر عن القصد مع وجود القصد إليه إلاّ لمانع، فإنّ تحقّق القصد والقدرة، وارتفعت الموانع لم يعقل تأخّر المقصود، وإنّما يتصوّر ذلك في العزم؛ لأنّ العزم غير كافٍ في وجود الفعل، فالعزم على الكتابة لا يوجدها ما لم يتجدّد قصد، هو انبعاث في الإنسان متجدِّد حال الفعل، وعليه فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل، فلا يتصوّر تأخّر المقصود إلاّ لمانع، فلا يعقل قصدٌ في اليوم إلى قيام في الغد إلاّ بطريق العزم، وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا، فليس ذلك كافيًا عند الإيجاد، وفيه قول بتغيّر القديم، ويبقى عين الإشكال في أنّ ذلك الانبعاث أو الإرادة أو القصد، لِمَ حدث الآن، ولم يحدث قبل ذلك؟! فإمّا أن يبقى حادث بلا سبب، أو يتسلسل إلى غير نهاية. ورجع حاصل الكلام إلى استحالة وجود الموجِب بتمام شروطه من دون أيّ أمر منتظرٍ مع تأخّر الموجَب وعدم وجوده[1].

أجاب الغزاليّ عن ما تقدّم بأنّ استحالة إرادة قديمة متعلّقة بإحداث شيء لا يخلو إثباته من أحد طريقين، إمّا طريق نظريّ أو طريق ضروريّ بديهيّ، فإن كان الطريق نظريًّا فلا بدّ من إظهاره، وإن كان الطريق ضروريًّا، فالجواب هو ما توجّه به الغزاليّ إلى الفلاسفة بقوله: «فكيف لم يشاركهم في معرفته مخالفوكم، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة، لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد، ولا شكّ في أنّهم لا يكابرون العقول عنادًا مع المعرفة، فلا بدّ من إقامة برهان على شرط المنطق يدلّ على استحالة ذلك؛ إذ ليس في جميع ما ذكر عنده إلاّ الاستبعاد والتمثيل بعزمنا

(١) الغزاليّ، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ص ٩٦- ٩٨ (بتصرّف).

وإرادتنا، وهو فاسد، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصود الحادثة. وأمّا الاستبعاد المجرّد، فلا يكفي من غير برهان»[1].

الاعتراض الثاني: قال الغزاليّ مخاطبًا الفلاسفة القائلين بالدليل المتقدّم: «استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بدّ لكم من الاعتراف به، فإنّ في العالم حوادث ولها أسباب،فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل،ولو كان ذلك ممكنًا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه سلسلتها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بدّ إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم»[2].

ما تقدّم كان خلاصة ما ردّ به الغزاليّ على الدليل الأوّل. ونحن هنا لا نريد الخوض في مناقشة ما ذكره؛ لكون ذلك خارج المقصود من هذا البحث، إلاّ أنّا نشير إلى أنّ الغزاليّ لم يتعرّض في «**تهافت الفلاسفة**» للدليل الثاني المتقدِّم، والذي ينطلق من نظريّة الفيض الإلهيّ الدائم مميِّزًا بين الحدوث الذاتيّ والقِدَم الزمانيّ، ليصل إلى كون الصادر الأوّل القديم زمانًا هو حادثًا ذاتًا مجرَّدًا عن المادّة بالتمام.

إنَّ ما تقدّم يوضِّح أنّ القول بقِدَم العالم هو طرح قابل للنقاش العلميّ، بغضّ النظر عن النتيجة التي يؤول إليها ذلك النقاش، وهذا هو المقصود ممّا قدَّمناه.

خلفيّة رفض قِدَم العالم

إنَّ خلفيّة رفض مقولة قِدَم العالم تكمن في تأثيرها في الإيمان بتوحيد الله تعالى، بل بوجوده عزّ وجلّ؛ أمّا الأوّل فواضح من ناحية ما يؤدّي قِدَم العالم، بحسب فهم البعض، إلى تعدّد القدماء، وبالتالي تعدّد الآلهة، وقد ثبت فيما تقدّم في هذا المطلب عدم صحّة هذه الملازمة؛ لأنّ القِدم الزمانيّ يجتمع مع الحدوث الذاتيّ، وبهذا يُحافظ على التوحيد. أمّا الثاني، أي تأثير الاعتقاد بقِدَم العالم على الإيمان بوجود الله تعالى،

(١) المصدر السابق، ص ٩٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٧.

فهو يعود إلى ما بناه بعض المذاهب الإسلاميّة من إثبات وجود الله عزّ وجلّ على حدوث العالم كالأشاعرة، فهم، بحسب تعبير ابن رشد: «رأوا أنّ التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلاّ بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طرقًا ليست هي الطرق الشرعيّة التي نبّه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان بها من قبلها؛ وذلك أنّ طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أنّ العالم حادث»[1].

وهذا ما نوضحه في الأمر الآتي:

دليل الأشاعرة على حدوث العالم

بيَّن الأشاعرة نظريّتهم في حدوث العالم من خلال دليلٍ مبنيّ على مقدّمات ثلاث هي:

١-إنّ الجواهر لا تنفك عن الأعراض، أي لا تخلو منها.

٢-إنّ جميع الأعراض حادثة، وذلك لعدم بقائها على حال واحدة في لحظتين.

٣-ما لا ينفكّ عن الحوادث حادث، أي ما لا يخلو من الحوادث هو حادث[2].

نقد ابن رشد لنظريّة حدوث العالم

بعدما عرض ابن رشد دليل الأشاعرة السابق قام بنقده بما يأتي:

أمّا المقدَّمة الأولى، فيردّها بأنّهم إنْ عنَوا بالجواهر الأجسام المشار إليها الفانية بذاتها، فهي مقدّمة صحيحة، وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا يتجزّأ ولا يتقسّم، أي الجوهر الفرد، وهذا ما يقصدونه، ففي هذه المقدّمة شكّ ليس باليسير؛ وذلك لأنّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفًا، وفي وجوده أقاويل متضادّة، شديدة التعاند، وعليه، فقبل أن نقول: «الجواهر الفردة لا تنفكّ عن الأعراض» يجب أن نكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه، والأشاعرة لم يستطيعوا إثبات الفرد إلا بأدلّة خطابيّة تقوم على مجرّد التمثيل، مثل قولهم: إنّ الفيل أعظم من النملة؛ لأنّ فيه من الأجزاء

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد، مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، تحقيق محمود قاسم، ط٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٤م، ص ١٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

أكثر ممّا فيها، ثمّ يستخلصون من ذلك أنّ أجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل أجزاء النملة؛ لأنّه لو كانت أجزاؤها غير متناهية لما صحّ القول: إنّ أجزاء النملة أقلّ من أجزاء الفيل، ولمَا كانت أصغر منها.

وهذا في نظر ابن رشد خطأ دخل عليهم من تشبيه الكميّة المنفصلة بالمتّصلة، فظنّوا أنّ ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتّصلة، فما قالوه يصدق في العدد، فنقول، إنّ عددًا أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات، وأمّا الكمّ المتّصل، فليس يصدق ذلك فيه، ولذا نقول في الكمّ المتّصل: إنّه أعظم، ولا نقول: إنّه أكثر وأقلّ، ونقول في العدد إنّه أكثر وأقلّ، ولا نقول: أكبر وأصغر.

أمّا المقدّمة الثانية، وهي القائلة: إنّ جميع الأعراض حادثة، فهي، عند ابن رشد، مشكوك فيها أيضًا، وخفاء حدوثها هو كخفائه في الجسم، فنحن إنّما شاهدنا بعض الأعراض، وليس جميعها، فإذا صوّرنا الحكم بالحدوث على جميع الأعراض بما شاهدناه منها حادثًا، فلِمَ لا نفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى الأجسام، فنحكم على جميع الأجسام بالحدوث بما شاهدناه منها حادثًا، وبالتالي، فإنّنا نستغني عن هذه الطريقة الملتوية التي نحكم فيها على جميع الأعراض بالحدوث، لننقل الحكم بعد ذلك إلى الجوهر، ثمّ منها إلى الأجسام، وبالاستغناء عن هذا الطريق نستغني عن فكرة الجوهر الفرد.

من جهة أخرى يرى ابن رشد أنّ المشكلة ليست في القول بحدوث الأجسام الأرضيّة التي نشاهدها، وإنّما المشكلة هي أنّ الجسم السماويّ وهو المشكوك في إلحاقه بالمشاهَد، ونحن لا نقدر أن نحكم بالحدوث لا عليه كجسم، ولا على أعراضه؛ لأنّه ليس في متناول حِسِّنا ومشاهدتنا.

أمّا المقدّمة الثالثة، وهي القائلة: ما لا ينفكّ عن الحادث حادث، فهي مقدّمة مشتركة بالاسم؛ وذلك لأنّه يمكن أن تُفهم على معنيين: الأوّل: ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها. والثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأن نقول: إنّه لا يخلو من هذا السواد المشار إليه.

عند التأمّل في هذين المعنيين نلاحظ أنّ المقدّمة الثالثة تنطبق على المعنى الثاني، فإنّه يجب، ضرورةً، أن يكون الموضوع الحامل لهذا السواد حادثًا؛ لأنّه إن كان قديمًا، فقد خلا من ذلك العرض، والمفروض أنّه لا يخلو منه، وأمّا المعنى الأوّل، أي ما لا يخلو من جنس الحوادث، وهو الذي يريده الأشاعرة، فليس يلزم منه حدوث المحلّ؛ ذلك لأنّه يمكن أن يتصوّر المحلّ، أي الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية.

ثمّ أشار ابن رشد إلى أنّ الأشاعرة شعروا بضعف هذه المقدّمة، فقوّوها بقولهم: لا يمكن أن تتعاقب على محلّ واحد أعراض لا نهاية لها.

وردّ ابن رشد عليهم بأنّ هذا صحيح بالنسبة إلى الحركة المستقيمة، أمّا بالنسبة إلى الحركة الدائريّة فلا، فإذا تعاقبت الأعراض تعاقبًا دائريًّا، مثل: «إن كان غيم، فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض، فقد ابتلّت الأرض، وإن كان قد ابتلّت الأرض، فقد كان مطر، وإن كان مطر، فقد كان غيم»، وتعود السلسلة نفسها، فإنّه لا يلزم انقضاء ما لا نهاية له قبل حدوث عرض معيَّن كالمطر مثلاً[1].

كان ذلك اختصارًا لنقد ابن رشد لنظريّة الجوهر الفرد التي بنى عليها الأشاعرة استدلالهم على حدوث العالم الذي كان هدفه عندهم هو الانتقال منه إلى إثبات وجود الصانع، أي الله تعالى.

إنّ النقاش المتقدّم يوضح أنّ مسألة حدوث العالم ليست بذلك الوضوح العقليّ الذي يصلح للإعتماد عليه لإنكار قِدَم العالم، لذا كان لا بدّ للمنكرين له، لا سيّما المكفّرين بسبب الاعتقاد به من سلوك طريق آخر نوضّحه في المطلب الآتي.

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد، مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص ١٣٧-١٤٣. لتوضيح نقد ابن رشد انظر: الجابريّ، محمّد عابد، ابن رشد وتصحيح العقيدة (مقدّمة تحليليّة لـ الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة)، ط٢، بيروت، مركز لدراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠١، ص ٧٦-٧٩. ديناني، حسين غلام، حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ، تعريب عبد الرحمن العلويّ، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م، ص ٢٤٢-٢٤٥.

المطلب الثالث: تكفير المعتقد بقِدَم العالم في ضوء الضابطة

إنّ تكفير المعتقد بقِدَم العالم لا بدّ أن ينطلق من أحد أمرين:

الأوّل: كونه يناقض الاعتقاد بتوحيد الله تعالى؛ لأنّه يؤدّي إلى الشرك به من خلال الاعتقاد بتعدّد القدماء.

الثاني: كونه يؤدّي إلى تكذيب آيات القرآن الكريم، وأحاديث النبيّ محمّد ﷺ، باعتبار تصريحها بخلق العالم، كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[١]، وعليه يكون المعتقد بقِدَم العالم منكرًا للرسالة.

وعند تطبيق هذين الأمرين، على ما أفاده القائلون بقِدَم العالم، نلاحظ أنّهم أكّدوا على كون القديم الزمانيّ هو حادثًا ذاتًا، أي هو مخلوق بمعنى ينسجم مع القِدَم، وبالتالي لا يوجد أيّ شرك في الخالقيّة، أمّا تعدّد القدماء بنفسه، وكيفما كان، فلا تنطبق عليه ضابطة التكفير، فالأشاعرة قالوا بأنّ صفات الله الذاتيّة ليست عين ذاته، بل هي خارجة عن الذات، وحالها حال الذات في القِدَم، فهل هذا مصحِّح للحكم عليهم بالشرك باعتبارهم يقولون بتعدّد القدماء؟!

أمّا الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويَّة المفيدة خلق العالم، فإنّ هؤلاء الفلاسفة لا يُنكرون أيًّا منها؛ لأنّهم يؤمنون بالحدوث الذاتيّ للعالم، وهذا يعني أنّه مخلوق. وقد نفى ابن رشد أن يكون هناك ظهور شرعيّ في النصوص الإسلاميّة على رفض قِدَم العالم بمعنى أنّ الله تعالى كان موجودًا مع العدم المحض، قال في محاجّة المتكلّمين الرافضين لقِدَم العالم: «والمتكلّمون ليسوا في قولهم أيضًا، في العالم، على ظاهر الشرع، بل متأوّلون؛ فإنّه ليس في الشرع أنّ الله كان موجودًا مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصًّا أبدًا، فكيف يتصوّر في تأويل المتكلّمين في هذه الآيات أنّ الإجماع انعقد عليه»[٢].

---

(١) سورة الرعد، الآية ١٦.

(٢) ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال، ص ٤٣.

لا نريد بما ذكرناه تبنّي معتقد قِدَم أحد العوالم، أو رفضه، إنّما قدَّمنا وجهة نظر القائلين بوجود عالم قديم لبيان أنّ هذا المعتقد، بغضّ النظر عن مدى صحّته، لا يؤدّي بنفسه إلى الحكم بكفر المعتقد به.

أ- صرّح العديد من العلماء[1] بكفر المعتقد بقِدَم العالم.

ب- إنّ الفلاسفة المسلمين القائلين بقِدَم العالم، لا يقصدون به ما يُعبَّر عنه بالقِدَم الذاتيّ، أي الذي لا يحتاج إلى علّة، بل يريدون منه القِدَم الزمانيّ، أي الذي لم يكن مسبوقًا بعدم، وهذا لا يمنع من كونه حادثًا ذاتيًّا، أي بحاجة إلى علّة تخرجه من نسبة الاستواء إلى الوجود والعدم، فهم يجمعون بين اعتقادهم بالحدوث الذاتيّ والقِدَم الزمانيّ.

ج- انطلق القائلون بقِدَم العالم من إمكانيّة هذا النحو من القِدَم، باعتباره قِدَمًا زمانيًّا ينسجم مع الحدوث الذاتيّ، وبالتالي تبقى حاجته إلى العلّة موجودة.

د- بغضّ النظر عن صحّة الاعتقاد بقِدَم العالم أو عدمها، إلاّ أنّه، بحسب ما مرّ، لا يؤدّي إلى الشرك بالله؛ لأنّهم يقولون: إنّ القديم الزمانيّ حادث ذاتًا، فهو مخلوق لله، كما أنّ هذا المعتقد لا ينافي أيّ نصّ دينيّ يخبر عن كون جميع ما سوى الله مخلوقًا له؛ باعتبار أنّ القديم الزمانيّ حادث بذاته، مخلوق لله تعالى.

---

(1) أنظر القاضي، عيّاض، الشفا، ج٢، ص ٢٨٣. النوويّ، محيي الدين، روضة الطالبين، ج٧، ص ٢٨٤. البهوتيّ، منصور، كشّاف القناع، ج٦، ص ٢١٥. القاري، عليّ، شرح الفقه الأكبر، ص ٤٣.

خاتمة

نعتقد أنّ البحث السابق استطاع أن يجيب عن الإشكاليّة التي عرضناها في المقدَّمة، والتي تتلخّص في أمرين:

الأوّل: يدور حول أسئلة مبنيّة على فرضيّة أنّ الإسلام يرفض المنطق التكفيريّ الذي يؤدّي إلى تمزيق المجتمع الإسلاميّ، ويحمل العداء لغير المسلمين، لا من جهة اعتدائهم، بل لمجرَّد عدم انتمائهم إلى الإسلام.

وتتمحور تلك الأسئلة حول المسار التحصينيّ الذي سلكه الإسلام في رسم الهويّة الإسلاميّة الجامعة لأفراد المجتمع الموحِّدة له، والتي تميِّز المنتمي إليه من غيره بما يتواءم مع القيم الإنسانيّة العليا التي رفع الإسلام لواءها، وأيضًا في بيان موجبات الخروج عن هذه الهويّة، التي تحقّق ما يُصطلح عليه بالكفر، بما ينسجم مع الأهداف المرسومة.

الثاني: يتمحور حول السؤال عن المواءمة بين مسلَّمة العدالة الإلهيّة التي شيّد الإسلام مبانيها، والمنطق التكفيريّ الحاكم بالعذاب الأخرويّ على كلّ من لا ينتمي إلى الإسلام، بل على غير المنتمين إلى مذهب خاصّ من مذاهبه العديدة.

علاقة العقل بالنصّ

وتبيَّن في البحث السابق أنّ الإجابة عن تلك الأسئلة تدعو إلى ضرورة حسم الموقف من العلاقة بين العقل القطعيّ والنصّ الدينيّ، وقد أكّدنا في هذا الإطار على لزوم مراعاة العقل القطعيّ في الموقع الأوّل الذي يشكِّل المرجعيّة لقبول دلالة النصّ الدينيّ؛ باعتبار أنّ هذا العقل هو الذي أنتج حجيّة ذلك النصّ، وبالتالي، لا يصحّ أن يشكِّل النصّ الدينيّ مانعًا من إكمال مسيرة العقل في تشكيل المعرفة. وعليه ففي حال عدم موافقة دلالة النصّ على نتائج العقل القطعيّ، لا بدّ من توجيهه، وإلاّ فمصيره الرفض.

وبناءً على موقع العقل القطعيّ كانت الإجابة عن الأمر الثاني السابق بأنّ العقل الذي دلّنا على الله تعالى، وعلى صفاته، ومنها العدل، يحكم باستحالة تعذيب الله تعالى للقاصر، حتّى لو كانت النتيجة التي انبثقت بدون تقصير هي خلاف الحقّ. وعليه، فإنّ النصوص الدينيّة التي تتحدّث عن عذاب غير المسلمين تنحصر في دائرة غير القاصرين منهم، بل إنّ هذا العقل لا يوجب حتمًا وقوع العذاب على المقصّرين، بل الوجوب يقتصر على استحقاق العذاب؛ إذ لا مانع من شمول رحمة الله عزّ وجلّ لهم.

نتائج البحث حول الهويّة الإسلاميّة

أمّا فيما يخصّ الأمر الأوّل، فإنّ المحدِّدات المطلوبة لرسم الهويّة الإسلاميّة، معنًى ومحقِّقات، ولتحديد الكفر، معنًى وموجِباتٍ، ليست من نتاج العقل، بل هي وليدة النصّ الدينيّ الذي لا بدّ أن تُراعى في دراسته أمور مهمّة هي:

١- عدم معارضة هذا النصّ لأيّ حكم من أحكام العقل القطعيّ كما تقدَّم. إلاّ أنّ هذا الأمر قد لا نجد، عند دراسة محدِّدات الهويّة الإسلاميّة والكفر، موردًا له، لكون هذه الدراسة ليست من مجالات العقل، ليعطي فيها أحكامه القطعيّة، بل هي من نتاج الشريعة التفصيليّة التي يحكمها النصُّ الدينيّ، بدون أن يكون للعقل محلّ للقطع بها.

٢- بما أنّ الإسلام والإيمان هما عنوانا التشكّل الأساس للهويّة والمعتقد، فمن غير المقبول أن يُبحث عن حقيقتيهما ومحقّقاتهما بناءً على خلفيّات مذهبيّة سابقة؛ وذلك لأنّ المذهب هو فرعٌ ينتسب إلى الإسلام باعتباره أصلاً له، فكيف يصحّ أن تدخل المسلّمات المذهبيّة في فهم حقيقة الإسلام ومحقّقاته؟!

إنّ هذا الأمر يؤكّد عند دراسة مصطلحَي الإسلام والإيمان، على ضرورة التجرُّد من أيّة خلفيّة مذهبيّة، والدخول في البحث في ضوء الثوابت الإسلاميّة العامّة، وهو ما حاولنا المحافظة عليه خلال هذا البحث.

٣- إنّ القرآن الكريم له الموقع المرجعيّ المتقدّم على سائر الأحاديث الصادرة عن النبيّ محمّد ﷺ، فضلاً عن ما صدَرَ عن أئمّة المذاهب وعلمائها، ومعنى هذه المرجعيّة هو أنّه عند اجتماع الوضوح في الدلالة القرآنيّة غير القابلة للتخصيص والتقييد مع سنده القطعيّ، فإنّ هذا الوضوح هو الحاكم في فهم أيّ نصّ آخر، باعتبار أنّ أيّ نصٍّ، على مستوى الحجيّة السنديّة، معتمد على القرآن الكريم اعتماد الفرع على الأصل.

نتائج الأطروحة

بناءً على ما تقدّم، تجلّت في البحث السابق الأمور الآتية:

١- تمحوَرَ مصطلحا الإسلام والإيمان في القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة حول توحيد الله تعالى، ورسالة النبيّ محمّد ﷺ، واللافت عند تتبّع مصطلح الكفر في القرآن الكريم أنّه تمحور حول هذين العنوانين نفسهما، وعلى أساسهما جرت سيرة النبيّ محمّد ﷺ في الحكم بالكفر، كما الإسلام والإيمان. وقد شكّل هذا التطابق اللافت بين القرآن الكريم والسيرة النبويَّة في النظرة إلى الإسلام والإيمان والكفر، مدخلاً لفهم الأحاديث النبويَّة التي كثُرت فيها العناوين على أنَّها موضوعات للحكم بالكفر، ممّا دعا إلى توجيهها بما يحافظ على ذلك الإنسجام.

٢- إنَّ مصطلحات الإسلام والإيمان والكفر لها ناتج عمليّ، فالإسلام يشكّل الهويّة الدينيّة التي تترتّب عليها الآثار الشرعيّة في هذه الدنيا، والإيمان يشكِّل المعتقد الحقّ الذي يترتّب عليه الثواب في الآخرة، أمَّا الكفر فهو عنوانٌ لعدم الانتماء إلى المكوَّن الإسلاميّ في الدنيا.

٣- إنّ الحكم بكفر غير المسلم لا يشكِّل نوعًا من الإهانة له، بل يعني عدم انتمائه إلى المكوَّن الإسلاميّ، وهذا ينسجم مع النصوص الإسلاميّة التي تفيد احترام

الكافر إنسانًا، لا سيّما من خلال القيم الإنسانيّة التي يحملها. وهو، أيضًا، لا يعني إعلان الحرب على من حمل عنوان الكفر؛ فإنَّ ما ثبت في النصوص الدينيّة هو اقتصار تشريع الحرب على من يقومون بالاعتداء على المجتمع الإسلاميّ، دون من يسالمه حتى لو دخل في دائرة الكافرين.

٤- بناءً على المحوريَّة السابقة، شكَّل عدم الاعتقاد بتوحيد الله تعالى ورسالة النبيّ محمّد ﷺ ضابطةً للحكم بالكفر. وانطلاقًا من صلاحيّة السُّنَّة النبويَّة، لإضافة ضابطة تنضمّ إلى تلك الضابطة المستقاة من القرآن الكريم، تمّ البحث فيما طُرح أو احتُمِل أن يكون ضابطةً للتكفير، إلاّ أنّ النتيجة كانت سلبيّة في ذلك، ممّا حصر الضابطة بالتوحيد ورسالة النبيّ محمّد ﷺ.

٥- تقدَّمت الأحاديث النبويَّة الكثيرة الناهية عن التكفير، والمبيِّنة لخطورته، والتي في ضوئها صرَّح العديد من كبار العلماء من شتى المذاهب الإسلاميّة بأصالة عدم التكفير، وإنّ هذا الأصل هو الحاكم ما لم يحصل اليقين بانطباق ضابطة التكفير، بل إنّ ابن تيميّة رغم توسعته لدائرة التكفير بين المسلمين، إلاّ أنّه ميَّز، منهجيًّا، بين التكفير على العموم، وتكفير المعيَّن الذي يعني الفرد القائل أو العامل بما يؤدّي إلى التكفير، فلا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجّة. وعليه فلا بدّ لصحّة الحكم بالكفر من التأكّد من تحقّقه على نحو جازم، فلا يكفي مجرَّد صدور ما يلازم إنكار الوحدانيّة أو الرسالة، أو عدم الإيمان بهما أو بإحداهما، بل لا بدّ من التأكّد بأنّ مَنْ صدر عنه ذلك ملتفتًا إلى الملازمة، ممّا يؤدّي إلى عدم الإيمان بالوحدانيّة أو الرسالة، فالجهل والخطأ والشبهة والنسيان تمنع من الحكم بالكفر.

٦- تبيَّن في تطبيقات التكفير أنَّ العديد من العلماء، رغم الخطورة الكبيرة للحكم بالكفر، لم يراعُوا في أحكامهم التكفيريّة تلك الضابطة، ممّا أدّى في التاريخ، كما في الحاضر، إلى الكثير من المآسي في المجتمع الإسلاميّ؛ وهو ما يدعو

إلى البحث عن خلفيّات هؤلاء المكفِّرين التي قد تكمن في أمرٍ خارجٍ عن دائرة الموضوعيّة العلميّة.

ونحن في هذه الأطروحة لم ندخل في دراسة هذه الخلفيّات رغم أهميّتها؛ وذلك لما رأينا من ضرورة بناء أساس علميّ متين تحتاج إليه الدراسة التحليليّة، وهو ما ركّزنا بحثنا عليه في هذه الأطروحة، على أمل أن يستفيد منها الباحثون في تحليل تلك الخلفيّات منطلقين من التأصيل والتأسيس الذي حاولنا تحقيقه، والذي أثبت أنّ مساحة الكفر والتكفير في الإسلام منحصرة في دائرة ضيِّقة، رسمنا حدودها من خلال ضوابطَ جليَّة تصلح للحكم على أيّ أمر يكون محلَّ تساؤل أو خلاف.

وقد أجرينا تطبيقات عديدة في موارد العقيدة والعمل ليزداد الوضوح جلاءً، وهذا الأمر يحسم الموقف أمام ما نشهده من مساحات تكفيريّة واسعة ابتُلِيَ بها أبناء عصرنا هذا، كما ابتُلي ببعضها السابقون، فيبقى المجال مفتوحًا للتحليل في خلفيّات هذه السعة، ممّا قد يساهم في انحصارها، ورجوع مساحة الظاهرة التكفيريّة إلى دائرة الكفر والتكفير الحقيقيّة التي طرحها الإسلام من خلال القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة.

٧- إنَّ ما نتج من البحث من تحقّق الإسلام بمجرّد النطق بالشهادتين، وعدم صحّة الحكم بالخروج منه، إلاّ بما يوجب عدم الإيمان مع الالتفات إلى ذلك، له فوائد جليلة فوَّتها بعض المسلمين على المجتمع الإسلاميّ، منها:

٧-١- تحصين المجتمع الإسلاميّ من التمزُّق الداخليّ تحت عناوين التكفير التي قد تنطلق من خلفيّات غير موضوعيَّة.

٧-٢- التطوير الفكريّ للمجتمع؛ باعتبار أنّ ما تقدّم يشكّل ضمانةً للدخول إلى الساحة الخضراء التي شرَّع الإسلام أبوابها أمام المفكّرين والباحثين والمحقّقين في مختلف القضايا، وقد بيّن انحصار ضابطة التكفير المتقدّمة - بعدم الإيمان بالوحدانيّة والرسالة- المدى الواسع الذي منحه الإسلام لتلك الساحة.

٧-٣- إزالة الالتباس في نظرة الإسلام إلى الآخر، والتي تشوَّهت من خلال العديد من الصُوَر المفجعة التي نتجت من الممارسات التكفيريَّة من قبل بعض من يدّعي انتساب تلك الممارسات إلى الفكر الإسلاميّ الأصيل.

وفي الختام نسأل الله تعالى أن يكون هذا الجهد دافعًا لكلّ طالب في الوصول إلى الحقيقة، رافعًا غبار التشويه عنها، نافعًا لي يوم الحقّ المبين، وصلّى الله على رسوله محمّد وآله الطاهرين، وصحبه المنتجبين، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين وعباد الله الصالحين.

الفهارس العامّة

الآيات القرآنيّة

أ

ب

ت

ث

ج

ح

ذ

ر

ق

ك

ل

ي

الأحاديث النبويّة

ب

ت

ث

الأعلام

القبائل

الأماكن

الأديان والمذاهب

المصادر

١. القرآن الكريم.

أ

آبادي، محمّد:

٢. عون المعبود، ط٢، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥هـ.

الأبشيهي، محمّد:

٣. المستطرف في كلّ فن مستظرف، (لا،ط)، بيروت، دار الهلال، (لا،ت).

الآبي الأزهريّ:

٤. الثمر الداني، (لا،ط)، بيروت، المكتبة الثقافيّة، (لا،ت).

الآلوسي، محمود:

٥. روح المعاني، ط٤، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨٥م.

ابن أبي العزّ، الحنفيّ:

٦. شرح العقيدة الطحاوية، ط٤، بيروت، المكتب الإسلاميّ، ١٣٩١هـ.

ابن أبي حاتم الرازيّ، عبد الرحمن:

٧. تفسير القرآن العظيم، تحقيق أسعد محمّد الطيب، (لا،ط)، صيدا، المكتبة العصرية، (لا،ت).

ابن أبي شيبة، عبد الله:

٨. المصنَّف، تحقيق سعيد اللحام، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٩م.

ابن أبي طالب، الإمام علي:

٩. نهج البلاغة، شرح محمّد عبده، ط١، قم، دار الذخائر، ١٤١٢هـ.

ابن أبي الدنيا، عبد الله:

١٠. مكارم الأخلاق، تحقيق مجدي السيد ابراهيم، (لا،ط)، القاهرة، مكتبة القرآن، (لا، ت).

ابن أبي يعلى، محمّد:

١١. طبقات الحنابلة، (لا،ط)، بيروت، دار المعرفة، (لا،ت).

ابن الأثير، عليّ:

١٢. أسد الغابة، (لا، ط)، بيروت، دار الكتاب العربيّ، (لا، ت).

١٣. الكامل في التاريخ، (لا،ط)، بيروت، دار صادر، ١٩٦٦م.

ابن الأثير، مجد الدين:

١٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، ط٤، قم، إسماعيليان، ١٣٦٤هـ.ش.

ابن الجوزي، أبو الفرج:

١٥. زاد المسير، تحقيق محمّد بن عبد الرحمن عبد الله، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٧م.

ابن العربيّ، محيي الدين:

١٦. تفسير ابن عربي، تحقيق مصطفى غالب، ط٢، طهران، ناصر خسرو، (لا،ت).

ابن القيِّم الجوزيّة، محمّد:

١٧. الصلاة وحكم تاركها، تحقيق بسّام الجابي، ط١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٦هـ.

ابن المبارك، عبد الله:

١٨. مسند ابن المبارك، تحقيق مصطفى عثمان محمّد، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.

ابن تيميّة، أحمد:

١٩. كتاب الإيمان، (لا،ط)، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١م.

٢٠. مجموعة الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم، (لا،ط)، (لا،م)، (لا،ن)، (لا،ت).

٢١. المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة، تحقيق محمّد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط١، (لا،م)، (لا،ن)، ١٤١٨هـ.

ابن جعفر، عليّ:

٢٢. مسائل عليّ بن جعفر، ط١، قم، مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ.

ابن حبّان، محمّد:

٢٣. صحيح ابن حبّان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط٢، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ، ١٤١٤هـ.

ابن حجر العسقلانيّ، أحمد:

٢٤. الإصابة، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعليّ محمّد معوّض، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥هـ.

٢٥. فتح الباري، ط٢، بيروت، دار المعرفة، (لا،ت).

٢٦. تغليق التعليق، تحقيق سعيد القزقي، ط١، بيروت، المكتب الإسلاميّ، ١٤٠٥هـ.

ابن حزم، عليّ:

٢٧. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط٢، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٠هـ.

٢٨. المحلّى، تحقيق أحمد محمّد شاكر، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، (لا،ت).

ابن حنبل، أحمد:

٢٩. مسند أحمد، (لا، ط)، بيروت، دار صادر، (لا، ت).

ابن خزيمة، محمّد:

٣٠. صـحيح ابن خزيمة، تحقيق محمّد مصـطفى الأعظمي، ط٢، المكتب الإسلاميّ، ١٤١٢هـ.

ابن خلّكان، عليّ:

٣١. وفيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسـان عبّاس، (لا،ط)، بيروت، دار الثقافة، (لا، ت).

ابن راهويه، إسحاق:

٣٢. مسـند إسـحاق بن راهويه، تحقيق عبد الغفور عبد الحقّ، ط١، المدينة المنورة، مكتب الإيمان، ١٤١٢هـ.

ابن رشد، أبو الوليد:

٣٣. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمّد عمارة، ط٢، القاهرة، دار المعارف، (لا، ط).

٣٤. مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، تحقيق محمود قاسم، ط٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٤م.

ابن سعد، محمّد:

٣٥. الطبقات الكبرى، (لا، ط) بيروت، دار صادر، (لا، ت).

ابن عابدين، محمّد:

٣٦. حاشـية ردّ المختـار، تحقيـق مكتب البحـوث والدراسـات، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م.

ابن عبد البرّ، يوسف:

٣٧. التمهيد، تحقيق مصـطفى بن أحمد العلويّ ومحمّد عبد الكبير البكريّ، (لا،ط)، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الاجتماعيّة، ١٣٨٧هـ.

ابن عساكر، عليّ:

٣٨. تاريخ مدينة دمشق، تحقيق عليّ شيري، (لا، ط)، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ.

ابن فارس، أحمد:

٣٩. معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، (لا.ط)، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٤هـ.

ابن قتيبة، عبد الله:

٤٠. الإمامة والسياسة، (المنسوب إليه) تحقيق محمّد الزينيّ، (لا،ط)، بيروت، مؤسّسة الحلبيّ، (لا،ت).

ابن قدامة، عبد الرحمن:

٤١. الشرح الكبير، (لا،ط)، بيروت، دار الكتاب العربيّ، (لا،ت).

ابن قدامة، عبد الله:

٤٢. المغني، (لا،ط)، دار الكتاب العربيّ، بيروت، (لا،ت).

ابن قيس، سليم:

٤٣. كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمّد باقر الأنصاريّ،(لا،ط)، (لا،ن)، (لا،ت).

ابن كثير، إسماعيل:

٤٤. تفسير القرآن العظيم، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشليّ، (لا،ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٢هـ.

٤٥. البداية والنهاية، تحقيق عليّ شيري، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨٨م.

ابن منظور محمّد:

٤٦. لسان العرب، (لا.ط)، بيروت، دار صادر، (لا.ت).

ابن هشام، عبد الملك:

٤٧. سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، (لا، ط)، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١م.

أبو حنيفة، النعمان:

٤٨. الشرح الميسّر على الفقهين الأبسط والأكبر (المنسوبين إليه)، تحقيق محمّد بن عبد الرحمن الخميس، ط١، عجمان، الفرقان، ١٩٩٩م.

الأشعريّ، عليّ:

٤٩. مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، (لا.ط)، بيروت، المكتبة المصريّة، ١٩٩٠م.

٥٠. الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقيّة محمود، ط١، القاهرة، دار الأنصار، ١٣٩٧هـ.

الأصفهانيّ، أحمد:

٥١. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (لا.ط)، بيروت، دار الفكر، (لا.ت).

الأندلسيّ، أبو حيّان:

٥٢. تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل عبد الموجود، وعليّ معوّض، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١م.

الايرواني، باقر:

٥٣. دروس تمهيديّة في تفسير آيات الأحكام، ط٢، قم، دار الفقه، ١٤٢٥هـ.

ب

الباقلانيّ، محمّد:

٥٤. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، ط٣، بيروت، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، ١٩٩٣م.

بحر العلوم، محمّد:

٥٥. بُلغة الفقيه، تحقيق حسين بحر العلوم، ط٤، النجف، مكتبة العلمين، ١٩٨٤م.

البحرانيّ، يوسف:

٥٦. الحدائق الناضرة، تحقيق محمّد تقيّ الإيروانيّ، (لا،ط)، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، (لا،ت).

البخاريّ، محمّد:

٥٧. الأدب المفرد، ط١، بيروت، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، ١٩٨٦.

٥٨. خلق أفعال العباد، ط١، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٤م.

٥٩. صحيح البخاريّ، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١م.

البغداديّ، عبد القاهر:

٦٠. الفَرْقُ بين الفِرَق، (لا،ط)، بيروت، دار الكتب العلميّة، (لا،ت).

البغداديّ، أحمد:

٦١. تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧م.

البهوتي، منصور:

٦٢. كشّاف القناع، تحقيق محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل الشافعيّ، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧م.

البيضاويّ، عبد الله:

٦٣. تفسير البيضاويّ، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، (لا،ت).

البيهقيّ، أحمد:

٦٤. الأربعون الصغرى، تحقيق ابن إسحاق الحوينيّ الأثريّ، ط١، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٤٠٨هـ.

٦٥. السنن الكبرى، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، (لا،ت).

٦٦. معرفة السنن والآثار، تحقيق سيّد كسرويّ حسن، (لا،ط)، بيروت، دار الكتب العلميّة، (لا،ت).

ت

الترمذيّ، محمّد:

٦٧. سنن الترمذيّ، تحقيق عبد الرحمن محمّد عثمان، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣هـ.

التستريّ، نور الله:

٦٨. الصوارم المهرقة في جواب الصواعق المحرقة، تحقيق جلال الدين المحدِّث، (لا،ط)، قم، نهضت، ١٣٦٧ هـ.ش.

التفتازانيّ، سعد الدين:

٦٩. شرح العقائد النسفيّة، تحقيق أحمد حجازيّ السقا، ط١، مصر، ١٩٨٧م.

٧٠. شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط١، قم، الشريف الرضيّ، ١٩٨١م.

ث

الثعلبيّ، أحمد:

٧١. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق محمّد بن عاشور، ط١، بيروت، در إحياء التراث العربيّ، ١٤٣٢هـ.

ج

الجرجانيّ، عليّ:

٧٢. شرح المواقف، ط١، مصر، مطبعة السعادة، ١٩٠٧م.

الجوهريّ، إسماعيل:

٧٣. الصحاح، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

ح

الحاكم النيسابوريّ، أبو عبد الله:

٧٤. المستدرك، تحقيق يوسف المرعشليّ، (لا، ط)، بيروت، دار المعرفة، (لا، ت).

الحر العامليّ، محمّد حسن

٧٥. الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، تحقيق محمّد بن حسين القائينيّ، ط١، قم، مؤسّسة معارف إسلامي، ١٤١٨هـ.

٧٦. وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، قم، ١٤١٤ هـ.

الحلوانيّ، الحسين:

٧٧. نزهة الناظر وتنبيه الخاطر، ط١، ١٤٠٨هـ.

الحليّ، الحسن:

٧٨. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، (لا،ط)، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٠٧هـ.

الحليّ، يوسف:

٧٩. تحرير الأحكام، تحقيق إبراهيم البهادريّ، ط١، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ١٤٢٠هـ.

الحمصيّ الرازيّ، محمود:

٨٠. المنقذ من التقليد، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط١، قم، ١٤١٤هـ.

الحموي، ياقوت:

٨١. معجم البلدان، (لا،ط) ،بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٣٩٩ هـ.

د

الدارقطنيّ، عليّ:

٨٢. سنن الدارقطنيّ، تحقيق مجدي بن منصور السيّد الشوريّ، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.

ذ

الذهبيّ، محمّد:

٨٣. تاريخ الإسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمريّ، ط١، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٧م.

٨٤. تذكرة الحفّاظ، (لا.ط)، بيروت، دار إحياء التراث، (لا.ت).

٨٥. سير أعلام النبلاء، تحقيق إبراهيم الزيبق، ط٩، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٣م.

ر

الرازيّ، فخر الدين:

٨٦. التفسير الكبير، ط٣٠، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤١١هـ.

٨٧. المحصول، تحقيق طه العلوانيّ، ط٢، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤١٢هـ.

الراغب الأصفهانيّ، الحسين:

٨٨. المفردات في غريب القرآن، ط١، مصر، مطبعة الميمنيّة، ١٣٢٤ هـ.

ز

الزبيديّ، محمّد مرتضى:

٨٩. تاج العروس من جواهر القاموس، (لا.ط)، بيروت، دار مكتبة الحياة، (لا.ت).

الزركشيّ، محمّد:

٩٠. البحر المحيط في أصول افقه، تحقيق محمّد تامر، ط١، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٠م.

الزيعليّ، جمال الدين:

٩١. تخريج الأحاديث والآثار، تحقيق عبد الله، السعد، ط١، الرياض، دار ابن خزيمة، ١٤١٤هـ.

س

السجستانيّ، سليمان:

٩٢. سنن أبي داود، ط١ ، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٠م.

السجستانيّ، عبد الله:

٩٣. المصاحف، ط١، مصر، الحمانيّة، ١٣٥٥هـ.

السرخسيّ، شمس الدين:

٩٤. المبسوط، (لا،ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦م.

السمعانيّ، عبد الكريم:

٩٥. الأنساب، ط١ ، بيروت، دار الجنان، ١٩٨٨م.

السيوطيّ، جلال الدين:

٩٦. الجامع الصغير، ط١ ، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ.

٩٧. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق أحمد هاشم، (لا،ط)، بيروت، دار الكتاب العربيّ، (لا،ت).

ش

الشافعيّ، محمّد بن إدريس:

٩٨. الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، (لا، ط) بيروت، المكتبة العلميّة، (لا، ت).

٩٩. الأمّ، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٣م.

الشريف المرتضى، عليّ:

١٠٠. رسائل المرتضى، تحقيق أحمد الحسينيّ ومهدي الرجائيّ، (لا،ط)، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.

الشهرستانيّ، محمّد:

١٠١. الملل والنحل، تحقيق محمّد سيّد كيلانيّ، (لا،ط)، بيروت، دار المعرفة، (لا،ت).

الشوكانيّ، محمّد:

١٠٢. السيل الجرَّار المتدفِّق على حدائق الأزهار، (لا،ط)، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٠٥هـ.

١٠٣. فتح القدير، (لا،ط)، (لا،م)، عالم الكتب، (لا،ت).

١٠٤. نيل الأوطار، (لا، ط)، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م.

الشيرازيّ، صدر المتألّهين:

١٠٥. رسالة في الحدوث، تحقيق حسين موسويّان، ط١، طهران، بيناد حكمة إسلامي صدرا، ١٣٧٨ هـ.ش.

ص

الصدوق، محمّد:

١٠٦. الخصال، تحقيق عليّ الغفاريّ، (لا، ط)، قم، جماعة المدرسين،١٤٠٣هـ.

١٠٧. الاعتقادات، تحقيق عصام عبد السيّد، قم، المؤتمر العالميّ، (لا،ت).

١٠٨. الأمالي، ط١، قم، مؤسّسة البعثة، ١٤١٧هـ.

١٠٩. التوحيد، تحقيق هاشم الطهرانيّ، (لا، ط)، قم، جماعة المدرّسين، (لا، ت).

١١٠. الهداية، ط١، قم، مؤسّسة الإمام الهادي، ١٤١٨ هـ.

١١١. معاني الأخبار، تحقيق عليّ أكبر الغفاريّ، (لا، ط)، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٣٧٩هـ.

الصنعانيّ، عبد الرزّاق:

١١٢. المصنّف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظميّ، (لا،ط)، (لا،ن)، (لا،ت).

ض

الضحّاك، ابن أبي عاصم:

١١٣. الآحاد والمثاني، تحقيق باسم فيصل أحمد الجوابرة، ط١، دار الدراية، ١٩٩١.

ط

الطبرانيّ، سليمان:

١١٤. المعجم الأوسط، (لا،ط)، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.

١١٥. المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفيّ، ط٢، دار إحياء التراث العربيّ، (لا،ت).

الطبرسيّ، الفضل:

١١٦. مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي وفضل الله اليزدي الطباطبائيّ، ط١، بيروت، ١٩٨٦م.

١١٧. تفسير جوامع الجامع، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط١، قم، ١٤١٨هـ.

الطبريّ، أبو جعفر بن جرير، محمّد:

١١٨. جامع البيان، تحقيق صدقي جميل العطّار، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م.

الطبريّ، أحمد بن عبد الله:

١١٩. ذخائر العقبى، (لا، ط)، القاهرة، مكتبة القدسيّ، ١٣٥٦هـ.

الطريحيّ، فخر الدين:

١٢٠. مجمع البحرين، تحقيق أحمد الحسينيّ، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٠٣هـ.

الطوسيّ، نصير الدين:

١٢١. تجريد الاعتقاد، تحقيق محمّد جواد الحسين الجلاليّ، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٧هـ.

١٢٢. تلخيص المحصَّل، ط٢، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٥م.

الطوسيّ، محمّد:

١٢٣. الاقتصاد، (لا،ط)، طهران، مكتبة جامع چهلستون، (لا،ت).

١٢٤. التبيان، تحقيق أحمد قصير، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط١، ١٤٠٩هـ.

١٢٥. المبسوط، تحقيق محمّد الباقر البهبودي، (لا،ط)، قم، المكتبة الرضويّة،١٣٥١ هـ.

ع

العامليّ، زين الدين:

١٢٦. حقائق الإيمان، تحقيق مهدي رجائي، ط١، قم، المرعشيّ النجفيّ، ١٤٠٩هـ.

العجليّ، أحمد:

١٢٧. معرفة الثقات، ط١، مكتبة الدار، المدينة المنوّرة، ١٤٠٥هـ.

العدني، محمّد:

١٢٨. كتاب الإيمان، تحقيق حمد بن حمدي الجابريّ الحربيّ، ط١، الكويت، الدار السلفية، ١٤٠٧هـ.

العياشيّ، محمّد:

١٢٩. تفسير العياشيّ، تحقيق هاشم المحلاّتيّ، (لا،ط)، طهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، (لا،ت).

عيّاض، أبو الفضل:

١٣٠. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م.

العينيّ، محمود:

١٣١. عمدة القاري، (لا،ط)، بيروت. دار إحياء التراث العربيّ، (لا،ت).

الغرناطيّ، محمّد:

١٣٢. التسهيل لعلوم التنزيل، ط٤، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٣م.

الغزاليّ، أبو حامد:

١٣٣. تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط٦، القاهرة، دار المعارف، (لا،ت).

١٣٤. قواعد العقائد، تحقيق موسى عليّ، (لا،ط)، بيروت، عالم الكتب،١٤٠٥هـ.

ف

الفراهيديّ، الخليل:

١٣٥. كتاب العين، تحقيق مهدي المخزوميّ وإبراهيم السامرانيّ، ط١، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٨م.

١٣٦. الفيروز آبادي، محمّد، القاموس المحيط، (لا،ط)، بيروت، دار الجيل، (لا،ت).

ق

القاريّ، عليّ:

١٣٧. شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان، تحقيق مروان الشعار، ط١، بيروت، دار النقاش، ١٩٩٧م.

قاسم، عبد الرحمن ومحمّد (ابنه):

١٣٨. مجموع فتاوى ابن تيميَّة، ط١، (لا،م)، (لا،ن)، ١٣٩٨هـ.

القرطبيّ، محمّد:

١٣٩. تفسير القرطبيّ، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (لا، ت).

١٤٠. الجامع لأحكام القرآن، (لا،ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٦٥م.

القرني، عبد الله:

١٤١. ضوابط التكفير عند أهل السُّنَّة والجماعة، ط١، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤١٣هـ.

القزوينيّ، محمّد:

١٤٢. سنن ابن ماجة، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، (لا،ط)، بيروت، دار الفكر، (لا،ت).

القمّيّ، عليّ:

١٤٣. تفسير القمّي (المنسوب إليه)، تعليق طيّب الموسوي الجزائري، ط٣، دار الكتاب، ١٤٠٤هـ.

القمّيّ، محمّد تقيّ:

١٤٤. القوانين، (لا،ط)، (لا،م)، (لا،ن)، (لا،ت).

ك

الكاشانيّ، محسن:

١٤٥. التفسير الصافي، ط٢، طهران، مكتبة الصدر، ١٤١٦هـ.

كاشف الغطاء، جعفر:

١٤٦. كشف الغطاء، (لا،ط)، قم، مهدوي، (لا،ت).

١٤٧. منهج الرشاد، تحقيق جودت قزويني، (لا،ط)، (لا،ن)، (لا،ت).

الكتاب المقدّس:

١٤٨. العهد القديم، ط٤، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٧م.

الكلينيّ، محمّد:

١٤٩. الكافي، تحقيق عليّ أكبر الغفاريّ، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥هـ.

م

المازندرانيّ، محمّد صالح:

١٥٠. شرح أصول الكافي، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٠م.

المجلسيّ، محمّد باقر:

١٥١. بحار الأنوار، تصحيح محمّد مهدي الخرساني، (لا، ط)، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٦هـ.

المجلسيّ، محمّد تقي:

١٥٢. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، (لا،ط)، إيران، مؤسّسة الثقافة الإسلاميّة، (لا،ت).

المحامليّ، الحسين:

١٥٣. أمالي المحامليّ، تحقيق ابراهيم القيس، ط١، الأردنّ، دار ابن القيّم، ١٤١٢ هـ.

المحمّديّ، فتح الله:

١٥٤. سلامة القرآن من التحريف، (لا،ط)، طهران، مشعر، ١٤٢٤هـ.

المرتضى، عليّ:

١٥٥. الانتصار، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلاميّ، (لا،ط)، ١٤١٥هـ.

١٥٦. المصريّ، ابن نجيم، البحر الرائق، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

المفيد، محمّد:

١٥٧. الاختصاص، تحقيق علي أكبر الغفاري، ط١، قم، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.

المقداد السيوريّ:

١٥٨. نضد القواعد الفقهيّة، تحقيق عبد اللطيف الكوهكمري، (لا،ط)، قم، مكتبة مرعشي نجفي، ١٤٠٣هـ.

مكّيّ، محمّد:

١٥٩. القواعد والفوائد، تحقيق عبد الهادي الحكيم، (لا،ط)، (لا،ت).

الملطيّ، محمّد:

١٦٠. التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمّد الكوثري، ط٢، القاهرة، ١٩٧٧م.

المناوي، محمّد:

١٦١. فيض القدير، تحقيق أحمد عبد السلام، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥هـ.

ن

النجفيّ، محمّد حسن:

١٦٢. جواهر الكلام، تحقيق وتعليق عبّاس القوجاني، ط٢، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥ش.

النراقيّ، أحمد:

١٦٣. مستند الشيعة، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت، ط١، قم، ١٤١٥هـ.

النسائيّ، أحمد:

١٦٤. سنن النسائي، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٣٠م.

النوريّ، حسين:

١٦٥. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ط١، بيروت، مؤسّسة آل البيت (ع)، ١٩٨٧م.

النوويّ، زكريا:

١٦٦. رياض الصالحين، ط٢، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩١م.

النوويّ، مُحيي الدين:

١٦٧. روضة الطالبين، (لا،ط)، بيروت، دار الكتب العلميّة، (لا،ت).

النووي، مُحيي الدين:

١٦٨. المجموع، (لا، ط)، بيروت، دار الفكر، (لا، ت).

النيسابوريّ، مسلم:

١٦٩. صحيح مسلم، (لا. ط)، بيروت، دار الفكر، (لا . ت).

هـ

الهمدانيّ، رضا:

١٧٠. كتاب الطهارة من مصباح الفقيه، (لا، ط)، طهران، مكتبة الصدر، ١٣٨٦هـ.

الهنديّ، علاء الدين:

١٧١. كنز العمال، تحقيق بكري حيّاني وصفوة السقا، (لا، ط)، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٩م.

الهيثميّ، عليّ:

١٧٢. بغية الباحث، تحقيق مسعد عبد الحميد محمّد السعدنيّ، (لا،ط)، القاهرة، دار الطلائع، (لا،ت).

١٧٣. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (لا، ط)، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨م.

المراجع

أ

ابن أبي العلا الراشد:

١٧٤. ضـوابط تكفير المعيَّن عند شيخي الإسـلام ابن تيميّة وابن عبد الوهّاب وعلماء الدعوة الإصطلاحيَّة، ط١ ، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٧هـ.

الأنصاريّ، مرتضى:

١٧٥. فرائد الأصول، ط١ ، قم، مجمع الفكر الإسلاميّ، ١٤١٩هـ.

١٧٦. كتاب الطهارة، (لا،ط) ، قم، مؤسّسة آل البيت، (لا،ت) .

ايزوتسو، توشيهيكو:

١٧٧. مفهـوم الإيمان في علم الكلام الإسـلاميّ، ترجمة عيسـى علـيّ العاكوب، ط١ ، حلب، دار الملتقى، ٢٠١٠م.

ب

البروجرديّ، حسين:

١٧٨. جامع أحاديث الشيعة، (لا،ط) ، قم، (لا،ن) ، ١٤٠٩هـ.

البكريّ، أبو بكر:

١٧٩. إعانة الطالبين، ط١ ، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٧م.

ج

الجزيريّ، عبد الرحمن:

١٨٠. الفقـه على المذاهـب الأربعة، (لا، ط)، بيروت، دار إحيـاء التراث العربيّ، (لا،ت).

الجهمانيّ، يوسف:

١٨١. من تاريخ تكفير التفكير في الإسلام، ط٢، دمشق، دار حوران، ٢٠٠٣م.

ح

الحكيم، محمّد باقر:

١٨٢. علوم القرآن، (لا، ط)، طهران، المجمع العلميّ الإسلاميّ، ١٤٠٣هـ.

الحكيم، محمّد تقي:

١٨٣. الأصول العامّة للفقه المقارن، ط٢، النجف مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٩٧٩م.

خ

الخطيب، معتزّ:

١٨٤. سيّد قطب والتكفير، ط١، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩م.

الخمينيّ، روح الله:

١٨٥. تهذيب الأصول، تقريرات جعفر السبحاني، ط٣، قم، دار الفكر، ١٣٦٧ هـ.ش.

١٨٦. كتاب الطهارة، (لا، ط)، قم، مهر، (لا، ت).

١٨٧. المكاسب المحرّمة، قم، مهر، ١٣٨١هـ.

١٨٨. تحرير الوسيلة، ط٢، النجف، دار الكتب العلميّة، ١٣٩٠هـ.

الخوئيّ، أبو القاسم:

١٨٩. التنقيح في شـرح العروة الوثقى، تقرير عليّ الغرويّ التبريزيّ، (لا ط)، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، (لا، ت).

١٩٠. البيان في تفسير القرآن، ط٤، بيروت، دار الزهراء، ١٩٧٥م.

١٩١. مصباح الفقاهة، ط١، قم، مكتبة الداوري، (لا،ت).

١٩٢. منهاج الصالحين، ط٢٨، قم، مدينة العلم، ١٤١٠هـ.

الخونساريّ، محمّد باقر:

١٩٣. تلويح النوريّات من الكلام في تنقيح الضروريّات من الإسلام، (لا، ط)، (لا، م)، (لا،ن)، (لا،ت).

د

ديورانت، ول:

١٩٤. قصّة الحضارة، ترجمة زكي محمود، (لا،ط)، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٨م.

الدويش، أحمد:

١٩٥. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء، (لا، ط)،(لا، م)، (لا، ن)، (لا، ت).

ر

رضا، محمّد رشيد:

١٩٦. تفسير القرآن الحكيم، ط٢، بيروت، دار الفكر، (لا،ت).

س

السبحانيّ، جعفر:

١٩٧. الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، (لا،ط)، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ١٤١٦هـ.

١٩٨. الإلهيّات، ط٢، بيروت، الدار الإسلاميّة، ١٩٨٩م.

السبزواريّ، محمّد باقر:

١٩٩. كفاية الأحكام، تحقيق مرتضى الواعظي الأراكي، ط١، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٢٣هـ.

السقّاف، حسن:

٢٠٠. تنقيح الفهوم العالية، ط١، عمان، دار الإمام النوويّ، ١٩٩٣م.

ش

الشاهروديّ، الجناتي:

٢٠١. كتاب الحجّ (تقرير بحث السيّد محمود الشاهروديّ)، (لا،ط)، النجف، (لا،ن)، ١٩٩٢م.

شرف الدين، عبد الحسين:

٢٠٢. كلمة في الرؤية، (لا،ط)، بيروت، المكتبة الإسلاميّة، ١٩٨٢م.

الشوكانيّ، محمّد:

٢٠٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمّد سعيد البدريّ، ط٤، بيروت، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، ١٩٢٣ م.

الشيرازيّ، ناصر مكارم:

٢٠٤. الأمثل في تفسير القرآن، ط٢، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، (لا،ت).

ص

الصدر، محمّد باقر:

٢٠٥. بحوث في شرح العروة الوثقى، ط٢، قم، مجمع الشهيد الصدر العلميّ، ١٤٠٨هـ.

٢٠٦. دروس في علم الأصول، ط٢، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، ١٩٨٦م.

ط

الطباطبائيّ، محمّد حسين:

٢٠٧. الميزان في تفسير القرآن، ط٥، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٣م.

٢٠٨. نهاية الحكمة، (لا،ط)، قم، الزهراء، ١٤٠٥هـ.

٢٠٩. بداية الحكمة، ط١٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، (لا،ت).

ع

العبد اللطيف، عبد العزيز:

٢١٠. نواقض الإيمان القوليّة والعمليّة، ط٣، الرياض، مدار الوطن، ١٤٢٧هـ.

ق

القرضاويّ، يوسف:

٢١١. ظاهرة الغلوّ في التكفير، ط٣، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٠م.

قطب، سيّد:

٢١٢. العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، ط١٥، بيروت، دار الشروق، ٢٠٠٢م.

٢١٣. في ظلال القرآن، ط١٢، بيروت، دار الشروق، ١٩٨٦م.

٢١٤. معالم في الطريق، ط١، قم، دار النشر، ١٤٠٥هـ.

ك

كاشف الغطاء، محمّد الحسين:

٢١٥. أصل الشيعة وأصولها، تحقيق علاء آل جعفر، ط١، قم، مؤسّسة الإمام عليّ عليه السلام، ١٤١٥هـ.

٢١٦. العبقات العنبريّة في الطبقات الجعفريّة، تحقيق جودت القزوينيّ، ط١، بيروت، بيسان، ١٩٩٨.

الكرديّ، محمّد طاهر:

٢١٧. تاريخ القرآن، ط١، جدّة، الفتح، ١٩٤٦م.

الكلبايكانيّ، محمّد رضا:

٢١٨. نتائج الأفكار، ط١، قم، دار القرآن الكريم، ١٤١٣هـ.

م

المطهّري، مرتضى:

٢١٩. الإمامة، ترجمة جواد عليّ كسّار، ط١، بيروت، مؤسّسة أم القرى، ١٤١٧ هـ.

٢٢٠. شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبّار الرفاعيّ، ط١، طهران، البعثة، ١٤١٤هـ.

المظفّر، محمّد رضا:

٢٢١. أصول الفقه، ط٤، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٣م.

٢٢٢. المنطق، ط٣، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٠م.

٢٢٣. عقائد الإماميَّة، تحقيق حامد مغني داود، (لا،ط)، قم، أنصاريان، (لا،ت).

المظفّر، محمّد حسن:

٢٢٤. دلائل الصدق لنهج الحقّ، تحقيق ونشر مؤسّسة أهل البيت (ع) لإحياء التراث العربيّ، ط١، قم، ١٤٢٣هـ.

مجمع اللغة العربيّة:

٢٢٥. معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط٢، طهران، ناصر خسرو (لا،ت).

مغنيّة، محمّد جواد:

٢٢٦. التفسير الكاشف، ط٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م.

ن

النبهانيّ، يوسف:

٢٢٧. شواهد الحقّ في الاستغاثة بسيّد الخلق، (لا،ط)، استانيولي، (لا،ن)، (لا،ت).

هـ

الهرويّ، عبد الله:

٢٢٨. الصراط المستقيم، ط١٠، بيروت، دار المشاريع، ١٤١٩هـ.

ل

اللويحق، عبد الرحمن:

٢٢٩. الغلوّ في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، ط١، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٢م.

و

وهبي، مالك:

٢٣٠. ظاهرة التكفير في الفكر الإسلاميّ، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٧م.

الوهيبيّ، محمّد:

٢٣١. نواقض الإيمان الاعتقاديّة، وضوابط التكفير عند السلف،ط٢، الرياض، دار المسلم، ١٤٢٢هـ.

ي

اليزديّ، محمّد تقي:

٢٣٢. دروس في العقيدة الإسلاميّة، ط٢، المشرق، ١٤٢٨هـ.

اليزديّ، محمّد كاظم:

٢٣٣. العروة الوثقى، ط٢، بيروت، الأعلميّ، ١٩٨٤.

الدوريات

٢٣٤. تراثنا، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، السنة الثالثة، العدد٣، ١٤٠٨هـ.

٢٣٥. رسالة الإسلام، القاهرة، دار التقريب، السنة١١، العدد٤٤.

فهرس الموضوعات

المبحث الثاني: محقِّقات الإسلام

الفصل الثاني: الإيمان

المبحث الأوَّل: معنى الإيمان

المبحث الثاني: محقِّقات الإيمان

الباب الثاني: الكفر في القرآن والسُّنَّة

الفصل الأوّل: الكفر في القرآن الكريم

المبحث الأوّل: الكفر في اللغة

المبحث الثاني: معاني الكُفْر ومتعلّقاته في القرآن الكريم

المبحث الثالث: الكافرون في القرآن الكريم

المبحث الرابع: آثار الكفر في القرآن الكريم

الفصل الثاني: الكفر في السُّنَّة النبويَّة

المبحث الأوّل: معنى الكفر وآثاره في السُّنَّة

المبحث الثاني: موجبات الكفر في السُّنَّة النبويَّة

المبحث الثالث: ضابطة التكفير في السُّنَّة النبويَّة

المبحث الرابع: الأصل في تطبيق ضابطة التكفير

الباب الثالث: تطبيقات التكفير عند المسلمين

الفصل الأوّل: التكفير في دائرة العمل

المبحث الأوَّل: ارتكاب الذنب

المبحث الثاني: ترك الصلاة

المبحث الثالث: الحكم بغير ما أنزل الله

المبحث الرابع: التوسُّل بالصالحين

الفصل الثاني: التكفير في دائرة العقيدة

المبحث الأول: إنكار رؤية الله

المبحث الثاني: تحريف القرآن

المبحث الثالث: خَلْق القرآن

المبحث الرابع: قِدَم العالم

صدر للمؤلّف

١. حقيقة الجفر عند الشيعة، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

٢. حقيقة مصحف فاطمة عند الشيعة، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.حائز على جائزة أفضل كتاب لعام ٢٠٠٣م، في مهرجان الولاية الدولي في إيران.

٣. ولاية الفقيه، بين البداهة والاختلاف، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر. رسالة ماجستير حازت على درجة ممتاز، مع التنويه والتوصية بالنشر.

٤. دروس في علم الدراية، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر. معتمد في المناهج الدراسية الحوزويّة.

٥. ميزان السير والسلوك، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

٦. كيف تجعل ولدك صالحًا؟ بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

٧. كيف ترجع كما ولدتك أمك؟ بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

٨. لماذا نقلد؟ كيف؟ ومن؟ بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

مترجم إلى الإنكليزية والفرنسيّة (مركز نون للطبع والترجمة):

Why do we imitate? how? and whom?

Pourquoi imiter? (suivre un concept) Comment? Et Qui?

٩. وليالٍ عشر (من وحي عاشوراء)، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

١٠. نداء الرحيل (الموت والبرزخ)، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

١١. دليل العروسين بين الخطوبة والزفاف، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

مترجم إلى الإنكليزية:

Bride & Bridegroom Manual From Engagement to Marriage

١٢. برقية الحسين عليه السلام، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

١٣. ٣ حقوق لحياة زوجيّة ناجحة، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

١٤. سعادة الزوجين في ٣ كلمات، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

١٥. هكذا تكون سعيدًا، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

١٦. وأتممناها بعشر (من وحي عاشوراء)، بيت السراج للثقافة والنشر.

١٧. المسائل المصطفاة في أحكام الطهارة والصلاة، فوز دو ايغواسو.

١٨. أحكام النساء، فوز دو ايغواسو.

١٩. التبليغ من وحي التجربة، قم.

٢٠. Paulo em busca da verdade («باولو» الباحث عن الحقيقة - باللغة البرتغالية).

٢١. ISLAM NO ORACAO A«Assalat» (الصلاة في الإسلام باللغة البرتغاليّة).

٢٢. خيوط القبعة، بيروت، دار الصفوة.

٢٣. حائك القبعة (الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين)، بيروت، دار الصفوة.

٢٤. شهر الله آدابه - مناسباته - أولياؤه، بيت السراج للثقافة والنشر.

٢٥. يسألونك عن الله، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

مترجم إلى الإنكليزية:

They ask you about Allah

٢٦. يسألونك عن الأنبياء عليهم السلام، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

٢٧. يسألونك عن الأئمة عليهم السلام، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

٢٨. يسألونك عن الوليّ، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

٢٩. كيف نبني مجتمعًا أرقى؟، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

٣٠. كيف نتواصل مع الناس؟، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

٣١. قافلة البشرية، من سفينة نوح إلى دولة المهدي عجل الله فرجه، بيروت، بيت السراج للثقافة والنشر.

٣٢. التكفير، ضوابط الإسلام وتطبيقات المسلمين (بين يدي القارىء)

يمكنك تصفح جميع هذه الكتب وغيرها على موقع سراج القائم عجل الله فرجه

www.sirajalqaem.com

هذا الكتاب

- ما هي حقيقة التكفير في الإسلام؟
- هل الكفر بذاته يبرِّر القتل، وهل كفر المجتمع يسوِّغ شنّ الحرب عليه؟
- هل الكفر بنفسه يحتِّم العذاب الإلهيّ؟
- كيف نفهم النصوص الإسلاميّة الداعية إلى قتال الكافرين؟
- هل تنسجم ممارسات التكفير في التاريخ والحاضر مع سماحة الإسلام وإنسانيّته ودوره في تحقيق سعادة البشريّة؟
- أليس من الضروريّ وضع ضوابط واضحة لمنع الغلوّ في التكفير؟
- ما هي هذه الضوابط التي ترسم مساحات الأمان لحريّة النقاش والاجتهاد في الدين؟
- هل راعى دعاة التكفير تلك الضوابط في أحكامهم؟

هذه الأسئلة والإشكاليّات هي ما عالجه هذا الكتاب في تأصيل عقيدي وفقهيّ مقارن للتكفير في الإسلام.



دار الأمير للثقافة والعلوم

مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر - بيروت - لبنان

www.daralameer.com



ISBN-13: 978-9953-494-82-1

9 789953 494821

